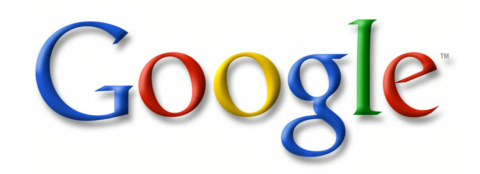
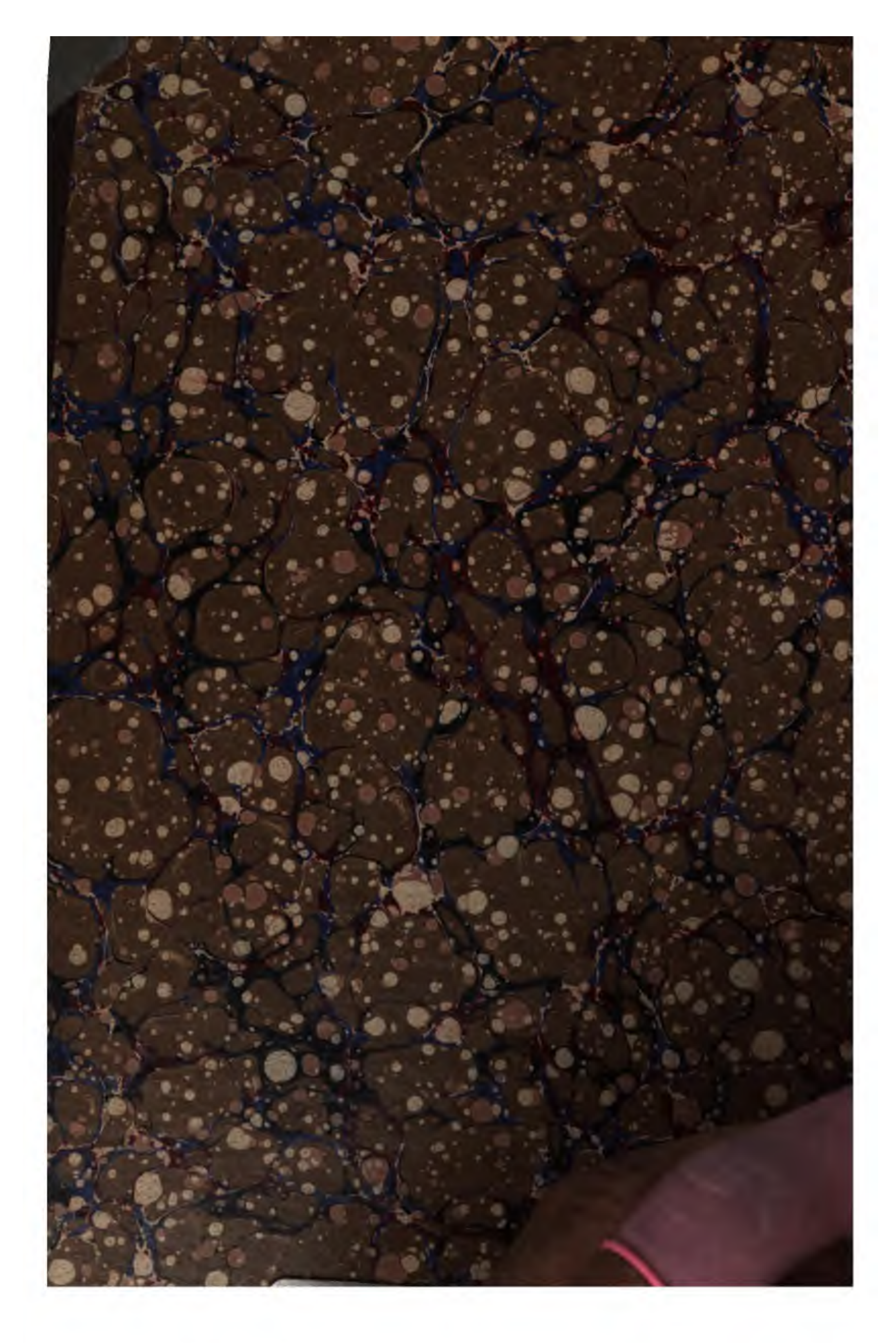
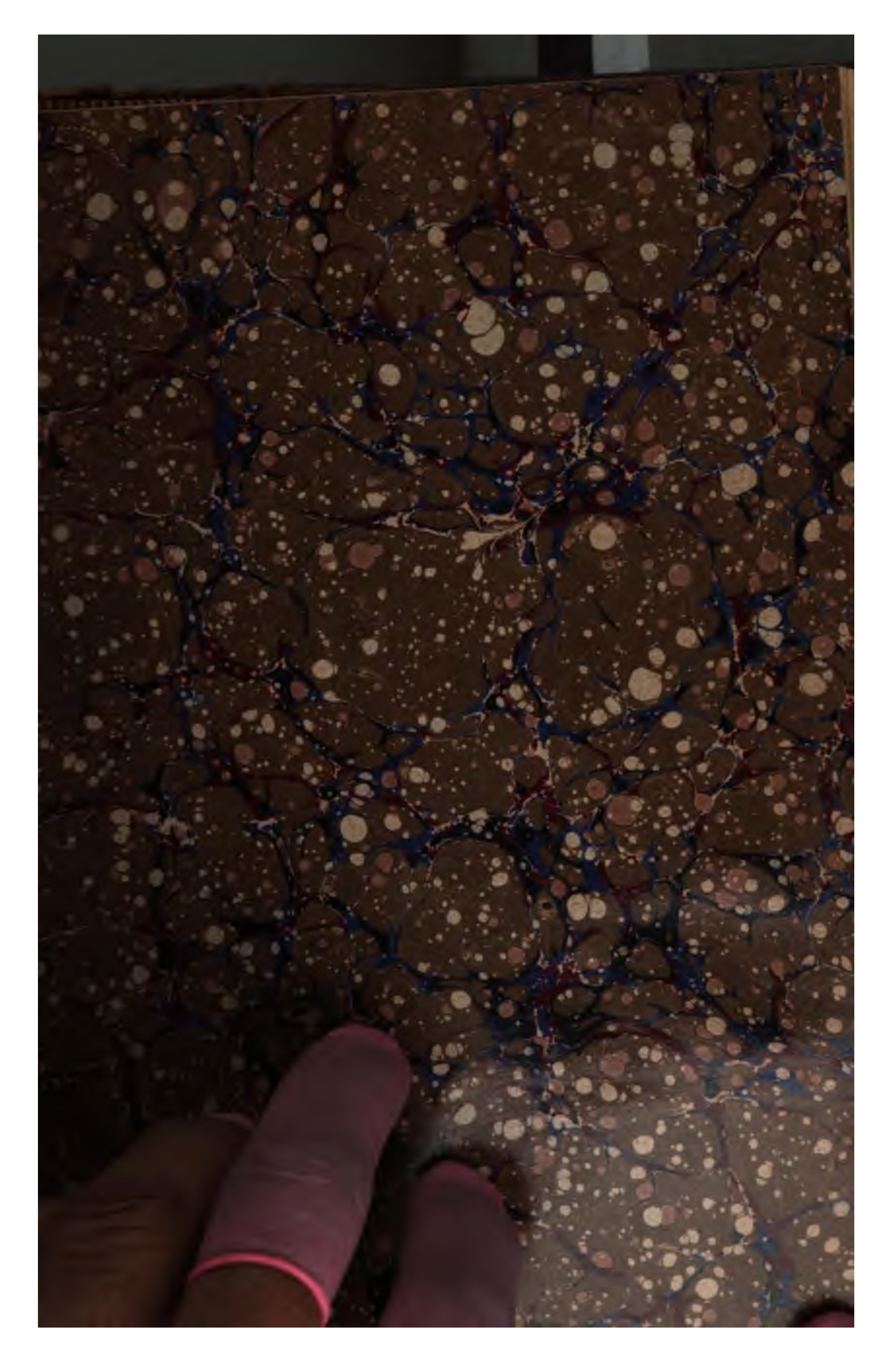






TRENTIÈME ANNÉE. N° 1 JANVIER 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

349

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

TRENTIÈME ANNÉE. N° 1 JANVIER 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e
1905

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTIÈME ANNÉE

LIX

(JANVIER A JUIN 1905)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

LA
RAISON PURE PRATIQUE DOIT-ELLE ÊTRE CRITIQUÉE?

Il y a longtemps que j'ai reproché à Kant de n'avoir ni critiqué la raison pure pratique, ni déduit, ni expliqué la loi morale, ni même justifié la simple existence de la raison pure pratique, bien plus, de la raison pure spéculative; ce sont des points que j'ai traités longuement. Mais, depuis cette époque, la question a été reprise, dans le même sens, d'abord par Guyau, puis par Nietszche, par M. Simmel, enfin par MM. Brochard, Cresson, etc.; dans un sens opposé, par divers philosophes, notamment M. Boutroux, M. Darlu, M. Delbos, M. Cantecor. Je crois donc nécessaire de fortifier et surtout de compléter mes observations sur la morale dogmatique de Kant. Je dois pour cela me placer à un point de vue plus central, qui soit le cœur même du système, afin de voir ce qui y est encore vivant, ce qui y est inerte et mort. Le moralisme n'est, à mes yeux, que l'antichambre de la vérité. Ses partisans se bornent à montrer que les mœurs *de fait* et les sciences *positives* de la *nature* ou de la *société* ne suffisent pas à constituer l'ordre proprement *moral*; et de là ils concluent que cet ordre subsiste par soi, indépendant. Je pense qu'il faut aller plus loin, qu'il faut fonder la morale sur les principes et conclusions de la science entière et de la philosophie entière.

Dans l'étude qu'on va lire, je me bornerai à examiner si Kant aurait dû critiquer la raison pure pratique, comme il a critiqué la raison pure spéculative, et si les excuses récemment fournies par ses disciples le justifient de cette omission.

I. — Kant a-t-il établi et critiqué l'existence de la raison pure.

Selon Kant, on s'en souvient, non seulement le devoir ne peut être établi et expliqué par déduction ou par induction [1], mais encore

1. C'est ce que nous avons montré dans une étude publiée par la *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1904.

il ne peut être *critiqué*. Aussi, remarquons-le bien, la *Critique de la raison pratique* n'est pas intitulée : « Critique de la raison *pure* pratique », mais seulement, d'une manière générale : « Critique de la raison pratique. Kant ne traite que de l'intelligence appliquée à la conduite et nous verrons que, par une tactique inattendue, c'est la valeur pratique de l'*expérience* qui est seule critiquée, nullement la valeur pratique de la raison pure, valeur selon lui indiscutée et indiscutable. Nous avons donc ici un dogmatisme original, en ce qu'il est borné au seul « fait de raison pratique ». Concevant la forme de l'universel, la raison impose absolument cette forme à la conduite sans qu'on puisse discuter cette imposition impérative, que Kant finit par exprimer énergiquement dans la formule suprême du moralisme : *Sic volo, sic jubeo*. Il aurait pu ajouter : *sit pro ratione ratio ipsa*. La loi morale est ainsi la grande exception à la critique : elle ne peut admettre aucune mise en question, parce que, si elle n'est pas à elle-même son seul et unique soutien, tout autre soutien lui ayant été préalablement enlevé par Kant, elle tombe d'une chute irrémédiable et mortelle.

Que faut-il penser de ce refus de critiquer la raison pure pratique, qui est le trait essentiel du moralisme kantien? — « La critique de la raison pratique *en général*, dit Kant, a l'obligation d'ôter *à la raison en tant que soumise à des conditions empiriques* la prétention de vouloir fournir exclusivement à la volonté son principe de détermination [1]. » La morale du plaisir et du bonheur, la morale de la perfection, la morale de l'ordre universel, la morale de la sympathie, la morale fondée sur l'expérience extérieure et intérieure, etc., voilà donc ce que Kant va critiquer, et il appelle cela critiquer la raison. A vrai dire, c'est critiquer l'expérience; critique nécessaire, assurément, mais qui n'est que la moitié d'une critique de l'intelligence appliquée à la pratique.

Une vraie critique de la raison pratique (dont nous ne pouvons donner ici qu'une esquisse très générale) devrait avant tout établir l'existence et la valeur d'une raison pure capable de jugements synthétiques *a priori*, puisque l'impératif rationnel formel est précisément un principe de ce genre. Or, en premier lieu, la *position* même de la raison pure n'est, chez Kant, ni assez critiquée, ni assez justifiée. Kant s'avance sur un terrain brûlant lorsqu'il dit, avec une remarquable perspicacité : « Ce qui pourrait arriver de plus fâcheux pour ces travaux, ce serait que quelqu'un fît cette découverte imprévue qu'il n'y a nulle part et qu'il ne peut y avoir aucune

1. *Raison pratique*, début de l'Introduction.

connaissance *a priori*[1] ». Mais Kant se rassure aussitôt et ajoute : « Il n'y a aucun danger de ce côté. Ce serait tout à fait comme si quelqu'un voulait prouver par la raison qu'il n'y a pas de raison. » — Cela est bientôt dit. L'argument de Kant est tout au plus valable pour les axiomes essentiels de toute démonstration, qui se ramènent à celui d'identité : nous ne pouvons pas raisonner sans présupposer la forme logique de tout raisonnement. L'axiome d'identité exprime simplement, non l'action d'une « raison » supérieure à la conscience, mais la conscience se posant elle-même; cet axiome est, au fond, l'affirmation de la conscience. Par lui on formule, comme condition de toute expérience à nous concevable, l'expérience qui est pour nous la plus fondamentale de toutes, celle de nous-mêmes, de nos états et de nos actes. La *condition* n'est donc pas ici au-dessus et en dehors de l'expérience : elle est l'expérience même s'affirmant par le fait et par l'idée, l'expérience ne pouvant concevoir autre chose qu'elle-même[2].

Le raisonnement par *déduction* n'implique essentiellement que cet axiome d'identité. Pour l'*induction*, il faut sans doute ajouter le principe de causalité. Mais ce dernier, sous la forme que Kant lui donne, est-il évident *a priori*, alors que tant de philosophes, doutant de son évidence et de son universalité absolue, ont admis des exceptions décorées du nom de « spontanéité », « libre arbitre », *clinamen*, « hasard », « contingence », « premiers commencements » et autres noms plus ou moins dénués de sens?

Kant, d'ailleurs, ne s'est pas contenté en morale de faire appel aux principes d'identité et de causalité, qui ne lui auraient servi à rien pour établir un impératif. Il a posé à part l'impératif lui-même. Or, la suppression de l'impératif, manifestement, n'entraînerait pas la suppression de tout « usage de la raison ». De plus, Kant a meublé la raison d'un mobilier de jugements synthétiques *a priori* tellement compliqués qu'ils ne peuvent pas ne pas inspirer des doutes. A quoi bon rappeler, outre les « intuitions pures » de l'espace et du temps, outre les douze « catégories », toutes les « idées » de la raison, qui, fussent-elles admises, n'entraîneraient nullement l'impératif moral, c'est-à-dire une proposition synthétique *a priori* reliant nos actes à l'idée d'une législation universelle? Il y a en tout cela tant d'*a priori* qu'on éprouve de l'inquiétude. Qui croira qu'il faille admettre une telle quantité de choses pour poser la « raison », et qu'on ne puisse rien contester de tout cela sans prétendre

1. *Préface de la Raison pratique*. Tr. Picavet, p. 16.
2. *Psychologie des idées-forces*, t. II.

« prouver par la raison la non-existence de la raison »? Le cercle vicieux où Kant veut nous enfermer est imaginaire : l'impératif catégorique n'est en rien une condition de rationalité pour la pensée.

Quant aux systèmes possibles sur l'origine des idées rationnelles, Kant en fait une énumération incomplète, qui enlève toute valeur à sa conclusion en faveur de l'origine *a priori*. En fait d'explication par la nécessité *subjective*, il ne connaît que l'explication de Hume, tirée de l'*habitude*; or, qui ne sait que l'habitude elle-même peut être étendue à l'espèce, dont Kant ne s'occupe pas? En outre, on peut et on doit admettre chez l'individu des nécessités organiques, natives et constitutionnelles, qui ne sont pas des « habitudes », même spécifiques. Ce sont des manifestations primitives de vie et d'activité, antérieures à toute habitude de l'espèce et de l'individu.

Kant répond que la nécessité « subjective », de quelque nature qu'elle soit conçue, réduirait tout à l'illusion. — Nullement, car la nécessité subjective de chercher des causes doit venir précisément de ce qu'il y a partout dans la réalité des effets et des causes, ou quelque chose d'équivalent, de ce que le plus humble des êtres sentants a été *modelé* par un univers où *la causalité existe*, sous quelque forme que ce soit. La recherche des causes *réussit*; continuons donc de les rechercher, quoique nous ne puissions les atteindre ni en leur totalité, ni en leur mode intime d'action, ni en leur mode de liaison. Au reste, qui a le plus réduit la *causalité* au *subjectif*? Ne serait-ce point précisément Kant, lui qui est le premier à y voir une simple nécessité de notre idéation et, parallèlement, de notre cérébration? Il réduit le temps même comme l'espace à une apparence, si bien que, quand nous croyons n'avoir pas existé il y a cent mille ans, Kant nous dit : La différence des cent mille ans est un simple *phénomène*! S'il en est ainsi, la *nécessité objective* de la causalité et des autres principes sera elle-même exposée à un immense *que sais-je?* Le lecteur de Kant a reçu de telles leçons de doute sur toutes les prétendues *nécessités* objectives, qu'il lui faudrait désormais une prodigieuse bonne volonté pour s'incliner en silence, dès qu'on lui parle d'une raison pure posant des lois objectivement nécessaires *a priori*.

La défiance à l'égard de la raison à la fois pure et pratique s'accroît quand on veut déterminer le sens de l'*a priori*, sur lequel repose toute affirmation soit d'une raison spéculativement supérieure à l'expérience consciente, soit d'une raison pratiquement capable d'agir *par elle seule*. Le sens de l'*a priori* est multiple et ambigu. Si le mot veut dire : ce dont l'individu n'est pas l'auteur, nos sens seront eux-mêmes *a priori*. Ce n'est point, en effet, par une

habitude personnellement acquise que je vois du bleu et du rouge ou que je touche des pierres résistantes. Il faut donc pénétrer plus avant dans le sens de l'*a priori*. Celui-ci est tantôt négatif, tantôt positif. « Nous disons, remarque Kant, que nous connaissons une chose par la raison seulement quand nous avons *conscience que nous aurions pu la connaître même si elle ne nous avait pas été présentée ainsi dans l'expérience*; partant, connaissance rationnelle et connaissance *a priori* sont choses identiques[1] ». Nous voilà en face de la vraie difficulté. Comment pouvons-nous avoir *conscience* que nous aurions pu connaître une chose même sans l'expérience, c'est-à-dire sans la *conscience* de nos actions internes et modifications internes rapportées à des objets externes? C'est ce que Kant n'explique pas plus que Platon n'explique comment nous avons eu l'intuition des Idées dans un autre monde.

Pour notre part, nous avons mis plusieurs fois en avant et appliqué à diverses questions un argument que nous considérons comme d'importance majeure, parce qu'il repose sur un principe admis par Kant lui-même et que nous retournons précisément contre Kant. Voici ce principe. Pour l'explication d'une chose quelconque, nous ne devons jamais faire intervenir une causalité indépendante des conditions empiriques antécédentes sous le prétexte que nous n'apercevons plus, nous, d'autres causes empiriques au delà de celle à laquelle nous sommes parvenus et qui nous semble initiale ou initiatrice. Par exemple, nous ne pouvons pas affirmer notre « liberté intelligible » sous le prétexe que, à partir de tel ou tel point, nous ne saisissons plus d'autres causes expérimentales expliquant notre décision volontaire. En un mot, notre ignorance n'est jamais une raison positive pour faire intervenir, au lieu du déterminisme des conditions empiriques, une causalité intelligible quelconque, un absolu quelconque. Kant admet cette règle, mais il ne s'est pas demandé si l'argument qui est applicable à la liberté n'est pas tout aussi applicable à ce qu'il appelle la « raison pure », ainsi qu'aux idées de cette raison pure, y compris l'idée de loi morale universelle et tous les jugements synthétiques *a priori*. On peut, selon nous, opposer à ces divers objets de pensée une série d'arguments topiques, que nous ne nous souvenons pas avoir vu employer par les philosophes et qui, cependant, sont de portée décisive contre la « raison pure » de Kant. Il s'agit ici, pour parler avec familiarité, de saisir le taureau par ses propres cornes. En effet, Kant admet l'universel déterminisme et reconnait, en conséquence, que tout ce qui est dans

1. Préface de la *Crit. de la R. pratique*, *ibid.*

notre esprit, que tout ce qui est non seulement voulu et fait, mais *pensé* par nous, a des conditions expérimentales dans le temps et dans l'espace. S'il en est ainsi, l'apparition de la raison dite *pure* dans mon esprit, à moi qui suis tel homme vivant en tel temps et en tel lieu, a ses conditions empiriques déterminées par l'ensemble des choses. Toutes les idées *a priori* surgissent donc en moi par un déterminisme qui serait l'objet d'une *expérience* possible *a posteriori* ou d'une *déduction* possible pour un être moins ignorant que moi. C'est ce que Kant accordera. Mais alors, comment peut-il savoir que ces idées sont « *a priori* », c'est-à-dire que *je les aurais conçues même en l'absence de toute expérience*? Est-ce que je puis supprimer la totalité de mon expérience, la totalité de l'expérience ancestrale, l'action de toutes les causes empiriques qui agissent sur moi, pour voir ce qui resterait et s'il n'y aurait pas un « résidu » empiriquement inexpliqué : à savoir les idées de la raison? L'*a priori* au sens négatif, comme négation des conditions empiriques, est donc impossible à établir sur cet unique fondement que je ne vois pas, moi, les causes de mes conceptions *pures*. Notre ignorance d'une cause, nous dit Kant lui-même, ne prouve rien, « sinon que nous ne la *percevons* pas ». Kant reconnaît aussi que la prétendue *conscience* qu'on a agi par devoir ne prouve pas la réalité d'un tel acte. Il admet de même que la prétendue *conscience* qu'on aurait pu agir autrement ne prouve pas la liberté. Dès lors, il n'avait pas le moindre droit d'admettre la prétendue *conscience* que nous aurions pu nous passer : 1° de l'expérience individuelle et ancestrale; 2° de toutes les conditions empiriques d'où est résulté notre cerveau; 3° de toutes celles d'où est résultée notre constitution intellectuelle; 4° de toutes celles d'où est résultée l'évolution de la vie, bref, du domaine entier de l'expérience et de la nature, avec son passé, son présent et son avenir indéfini. L'affirmation de l'*a priori*, ainsi entendue, devient quelque chose de colossal qui dépasse la totalité de l'existence à nous connue et nous transporte dans la vie éternelle, laquelle pourtant, selon Kant, est x. L'*a priori* n'est donc lui-même qu'un x indéterminable.

Revenons au sens positif de l'*a priori*. Kant dit qu'il faut entendre par là la « *spontanéité* du *sujet* pensant », qui agit par lui seul pour produire des jugements ou idées dont il est la cause initiale. L'homme, selon Kant, a de véritables « facultés » et « spontanéités », que l'on appelle entendement et raison; il a une causalité pensante, qui pose des lois, théoriques ou pratiques, et une spontanéité agissante, qui peut les réaliser. Que faut-il penser de cette théorie, qui nous amène enfin devant le problème ultime de la « raison pure », conséquemment aussi devant le problème ultime de

la *raison pure pratique*? *A priori* signifie, selon Kant : activité de la raison; activité, donc causalité, et activité spontanée, non réductible à l'effet de quelque autre cause dans le domaine de l'expérience. Mais qu'est-ce que cette « *spontanéité* de la raison », sinon une causalité initiale, absolue, purement intelligible, analogue à cette spontanéité de la volonté que l'on nomme liberté? Kant a déclaré que nous ne pouvons ni constater ni juger si notre volonté est vraiment *spontanée*; donc, ajouterons-nous, en vertu du même principe, nous ne pouvons pas davantage constater ni juger si notre raison est spontanée. Et comme il n'y a de raison, selon Kant, que spontanée, c'est-à-dire agissant par elle-même indépendamment de la série des conditions expérimentales, il s'ensuit que nous ne savons pas et ne pourrons jamais savoir ni constater par aucun *fait* que nous avons une vraie Raison. Kant est pris deux fois à son propre piège.

Nous sommes obligé de rappeler ici que nous avons déjà, autrefois, examiné la question de l'*a priori* dans le chapitre : *Kantisme et Évolutionnisme* de notre *Mouvement idéaliste* (p. 49 et suiv.). Nous disions à la page 73 : « Tel objet réel m'étant donné par l'expérience, si ma pensée n'en connaît *a priori* que ce qu'elle y ajoute dans l'acte même de connaître, il en résulte qu'elle ne connaît vraiment rien de l'objet même indépendamment de l'expérience. Quand je crois connaître un objet *a priori*, c'est simplement moi que je connais. J'acquiers la connaissance ou d'une certaine constitution psychique que je trouve toute faite, ou d'une action qui n'est que la mienne[1]. » Nous allons plus loin aujourd'hui : nous ajoutons que cette prétendue action *mienne* et uniquement mienne est impossible à établir, à moins que je ne me pose gratuitement en *Absolu*. Il faut donc en revenir à une causalité conditionnée comme toutes les autres et par rapport à laquelle l'inconditionnel lui-même est une pure idée limitative et asymptotique. L'*a priori* vrai serait l'inconditionnel; or l'inconditionnel, selon Kant, n'est qu'un *problème* ou un objet d'interrogation au point de vue transcendant; au point de vue immanent, il n'est qu'un ressort intellectuel qui nous excite à aller toujours plus loin sans nous arrêter jamais; donc l'*a priori* nous fuit d'une fuite éternelle. Kant est de nouveau réfuté par lui-même.

Il ne pourra répondre qu'en invoquant des apparences, des *faits* si l'on veut. *En fait*, nous concevons les idées qu'il attribue à la raison et elles nous apparaissent comme distinctes des idées de l'expérience; en fait, nous ne pouvons pas expliquer d'une manière adéquate leur présence en nous; *donc elles viennent* d'une cause

1. *Le Mouvement idéaliste*, p. 73.

autre que les causes empiriques. — Nous voilà retombés au paralogisme que Kant avait réfuté d'avance. « Notre ignorance des causes prouve simplement que nous ne les percevons pas. » — *Il me semble*, répondrez-vous, que ma raison pose *spontanément*, par un *acte propre*, telle vérité universelle et nécessaire. — *Il vous semble*, peut-être [1]; mais cette apparence, si elle existe, peut et doit être elle-même le résultat de conditions empiriques; elle ne prouve en rien que la vraie origine de vos idées rationnelles soit dans une *causalité intelligible* de votre raison. La *sensation* du froid ou celle de l'odeur de rose sont, elles aussi, inexplicables par toutes les conditions empiriques *à nous connues*; cela prouve-t-il que ces sensations résultent d'une *spontanéité*, d'une causalité intelligible, créatrice de choses qui ne seraient pas dans la série empirique? Pareillement, nous ne sommes pas nous-mêmes la *cause* de notre pouvoir de raisonner : ce n'est nullement là une constitution acquise par l'effort de l'*individu*; c'est une constitution native et commune à l'espèce, peut-être même antérieure à l'espèce. D'où vient cette constitution? Il faut bien — et Kant ne peut dire le contraire — qu'il y ait des causes *réelles* d'ordre empirique, qui ont produit cette structure même et imposé à tout enfant des hommes la nécessité de raisonner conformément aux principes d'identité et de causalité. La question de genèse subsiste donc toujours et n'est en rien résolue par la position scolastique d'une *faculté* ou *spontanéité* spéciale appelée *raison*. Kant, encore une fois, doit admettre que, dès leur naissance, Pierre et Paul conçoivent de fait la causalité et la cherchent; qu'il y a à ce fait, comme *fait*, des conditions empiriques nécessitantes, nullement spontanées, dont on aurait pu, il y a cent mille ans, prédire les résultats tout aussi sûrement que les phases de la lune; donc il est bien vrai que Pierre et Paul se trouvent, en naissant, portés par une *impulsion naturelle* et *irrésistible*, résultat du déterminisme cosmique, à une recherche des causes que l'expérience confirme ensuite par ses succès. Mais où est la Raison spontanée? Kant n'a-t-il pas lui-même déclaré que tout ce qui se passe de déterminé dans notre pensée et dans notre volonté est nécessité par des causes appartenant à la série *phénoménale*?

Il ne reste plus qu'à dire : — Oui, l'apparition de la raison en moi est empiriquement conditionnée; mais la raison en elle-même ne l'est pas; l'absolu se manifeste en moi, mais en lui-même il est spontanéité absolue. — Qu'en pouvez-vous savoir? Qu'est-ce que *la Raison* en dehors de votre conscience qui pense? Qu'est-ce que *l'Absolu* en

1. Il ne me *semble* nullement, à moi, qui suis fort étonné d'avoir dans la tête toutes ces idées que je n'ai point faites.

dehors de votre conscience qui pense une activité supposée sans conditions? Quel que soit l'objet de vos idées, ce sont toujours des idées, des faits de conscience nécessités par un déterminisme psycho-physiologique. Il n'y a pas de « facultés », il y a des faits de jugement; et ces faits sont des états conscients qui, liés à une mécanisme cérébral, font partie de la chaîne causale universelle. C'est pour cela même que les idées sont des forces, c'est-à-dire des *modes de causalité dans l'expérience*.

Kant répondra que la totalité de ces conditions expérimentales et nécessitantes n'empêche pas la *possibilité* d'une activité spontanée qui mériterait alors de s'appeler Raison. — Soit; il y a là une *hypothèse* que vous pouvez faire, si toutefois les termes en ont un sens; mais l'*affirmation* de la *réalité* d'un tel pouvoir spontané et même de sa *possibilité* est un *saltus* hors du temps et de l'espace. La vraie Raison, en effet, ne pourrait être que le *sujet* absolu, doué d'*activité* et conséquemment de *réalité*; or vous avez prétendu que le sujet est une pure forme appartenant à tout acte concret de pensée; nous ne pouvons pas, selon vous, dire que le sujet soit *réel*, ni ajouter *sum* à *cogito*; nous savons donc encore moins si le sujet est *actif*, encore moins si son activité est *absolue*, vraiment libre et spontanée, s'il y a quelque part une spontanéité quelconque de pensée ou d'action, une vraie cause causante sans être causée, un absolu qui seul constituerait l'*a priori* au sens positif. Les principes de la raison n'expriment, de votre aveu, que les conditions mêmes de l'expérience, sans autoriser la plus petite affirmation en dehors et au-dessus de l'expérience. Mais alors, avez-vous le droit d'ajouter que les conditions de notre humaine expérience sont supérieures à toute expérience possible, donc *a priori*, et qu'elles ne pourraient pas être embrassées par une expérience plus complète, dont l'œil pénétrerait, en quelque sorte, jusqu'au fond d'elle-même et qui serait ainsi une pleine conscience de soi? Les « conditions » de l'expérience sont simplement les démarches essentielles et les processus fondamentaux de la *conscience*; elles n'impliquent nullement une « faculté » spéciale ou « activité » spéciale autre que le fait de conscience même et qui serait posée à part comme Raison *a priori*. De là ce dilemme où se résume la discussion précédente : — Admettre la Raison comme originale et spécifique par rapport à la conscience, comme *a priori*, c'est supposer ou qu'on a une intuition supérieure à la conscience et embrassant un monde supra-empirique, ce que Kant n'admet pas; ou que les formes de la conscience et, plus généralement, de l'expérience ne sont pas immanentes à l'expérience même, mais tombées d'un monde supérieur, dont cependant, de

l'aveu de Kant, nous ne pouvons rien savoir, pas même s'il existe ou s'il est possible. Évidemment, pour rester dans l'immanent, il faut admettre que la forme et la matière de l'expérience sont intérieures à l'expérience même : une expérience totale les saisirait ou, du moins, les dégagerait par abstraction de ses propres actes concrets et de ses rapports concrets avec les autres êtres. Mais, s'il en est ainsi, la raison immanente n'est que la conscience profonde ou l'expérience radicale, vraiment interne, devenue diaphane pour soi. Que peut donc désigner Kant par la « spontanéité du sujet pensant »? La « Raison » elle-même sera conditionnée et aura des lois; il faudra donc admettre aussi, au-dessus de la Raison, une autre « faculté spontanée » qui lui fournisse ses moyens d'exercice. Laissons toute cette ontologie. Convenons que les conditions de notre humaine expérience peuvent être elles-mêmes des objets d'expérience possible, des lois immanentes à l'expérience et à la conscience, indissolublement liées aux lois immanentes à l'existence ou à l'action dans le monde réel. L'*a priori* de Kant n'est autre que le noumène, qui lui-même, encore un coup, n'est qu'un « problème » posé aux derniers confins de la connaissance. De même que, selon Kant, nos actions sont, d'une part, empiriquement déterminées et, d'autre part, libres *peut-être* dans le monde des noumènes, pareillement l'*a priori* est, du côté de la science, un *a posteriori*, et la Raison n'est, scientifiquement, qu'une expérience, plus fondamentale sans doute que les autres, mais toujours expérimentale. En tout cas, elle doit avoir pour corrélatif temporel une expérience de ce genre, et c'est cette expérience seule que nous saisissons. Du côté nouménal, la *Raison* est aussi frappée de *peut-être* que notre liberté. Posée en dehors de l'expérience, en dehors du temps et de l'espace comme causalité intelligible, la raison ne serait pas plus ma raison que la vôtre; elle serait la Raison impersonnelle et éternelle, le verbe incarné, toutes choses problématiques de l'aveu de Kant. Celui-ci ne s'aperçoit pas que, dès qu'il parle de *Raison* pure, vraiment *a priori* et distincte de la conscience, l'hypothèse métaphysique commence, quoique par lui condamnée; il se sert de cette *hypothèse* même, sous le nom de *spontanéité*, pour établir comme *fait* l'existence de la raison supérieure à la conscience. C'est là, non pas seulement au point de vue pratique, mais au point de vue théorique, tourner dans un gigantesque cercle vicieux.

En résumé, ou nous sommes Dieu et alors nous avons une Raison, qui est la Raison éternelle de Platon; ou nous ne le sommes pas, et alors nous n'avons et ne pouvons avoir que la conscience, avec l'expérience où elle se détermine et se développe; nous ne pouvons

que prendre, autant que possible, conscience de toute notre conscience. La base du moralisme pur, la raison *pure*, se dérobe sous nos pieds. Kant n'a pas critiqué *en elle-même* cette Raison pure : il ne l'a pas critiquée dans sa *possibilité* et dans son *existence*. Si donc, de la Raison pure *non établie* et *impossible* à établir *par définition* même, nous passons à la raison pure *pratique*, comment celle-ci pourra-t-elle être mieux établie?

II. — Insuffisance de la méthode kantienne.

La vraie critique de la raison pure pratique, et même celle de la raison pure théorique, est, dans les livres de Kant, remplacée par une méthode de simple analyse sujette à mainte objection. C'est une sorte d'anatomie abstraite, qui découvre les éléments et procédés du jugement moral, comme elle avait découvert ceux du jugement scientifique. Mais une anatomie n'est ni une *explication* causale au point de vue de la science, ni une justification et *évaluation* au point de vue de la pratique. « L'idéalisme formel » de Kant, pour employer ses propres expressions dans les *Prolégomènes*, n'est au fond qu'une description, un dessin abstrait; il n'apporte ni une genèse explicative ni une confirmation objective. Il n'est ni l'établissement ni la critique du devoir. Il est simplement l'analyse des conditions du devoir, *supposé qu'il y en ait un*, supposé que, psychologiquement et sociologiquement considérée, l'idée de devoir ne s'évapore pas en d'autres idées.

La méthode de Kant ressemble à celle même contre laquelle ses disciples voudraient l'ériger aujourd'hui : je veux dire la méthode sociologique formelle. Les kantiens font aux sociologues cette objection fort plausible : — Étant donné le fait que nous vivons en société, vous analysez l'ensemble de conditions *sine quibus non* de la vie sociale, vous faites une statique sociale et une dynamique sociale; soit, mais il reste toujours à savoir si je veux vivre en société ou si, tout en y voulant vivre, je veux sacrifier à la société mon intérêt personnel, mon bonheur, ma vie. — La même objection tombe sur Kant. Il cherche les conditions de la moralité, la décompose en ses éléments, en marque les lois formelles; mais il reste à savoir si je veux la moralité ou même si je *dois* la vouloir; il reste à savoir si cette « moralité » n'est pas réductible, pour une part, à la socialité et, pour l'autre part, à une conscience de mon intelligence incapable de penser en dehors du tout, de ma sensibilité incapable de jouir en dehors du tout, de ma volonté incapable de vouloir en dehors du tout.

M. Delbos, qui reproche à la sociologie son formalisme, a lui-même essayé de justifier la méthode kantienne par des comparaisons avec la société : — « Ce qui se passe dans la société, dit-il[1], n'explique pas mieux finalement la société que ce qui se passe dans l'expérience n'explique l'expérience. La société n'est concevable que sous l'idée d'un système de règles, exprimées ou tacitement admises, qui définissent les rapports entre les personnes; un phénomène qui n'est pas compris sous cette idée n'est pas social, pas plus qu'un phénomène imaginé hors de l'empire du principe de causalité n'est un phénomène physique. » — Assurément, répondrons-nous, la physique suppose l'existence de lois. Mais la constatation et l'analyse formelle de la *causalité selon les lois* ne constituera jamais ni une explication physique, ni surtout une critique de la science physique. De même, une société suppose des règles d'action quelconques, mais la constatation et l'analyse de cette condition formelle n'expliquera jamais aucun fait social et n'expliquera pas la société elle-même; encore moins la jugera-t-elle. Dire que ce n'est point ce qui se passe dans la société qui expliquera la société, c'est fabriquer un cercle vicieux artificiel : ce qui se passe dans la société s'explique par ce qui se passe réellement chez les hommes et entre les hommes. Nous ne trouverons aucune explication dans une analyse formelle de ce principe que toute société a des règles et un « devoir-faire » quelconque. On ajoute, par analogie avec la société, que ce qui se passe dans l'expérience n'explique pas l'expérience. Mais, d'abord, on ne peut justifier l'assimilation de la société, fait dérivé, à l'expérience, fait primordial ou voisin des faits les plus primordiaux. De plus, nous répondrons que ce qui se passe dans l'expérience, par exemple le tonnerre, s'explique toujours par d'autres choses qui se passent dans l'expérience, non par les conditions formelles de l'expérience en général. Ces conditions mêmes, ce n'est pas les *expliquer*, encore moins les *critiquer*, que de les constater et de les attribuer à un *a priori* qui est le refus même de toute explication et de toute critique.

Selon M. Delbos, la tendance de nos sociologues « à fonder une conception complète de la société humaine sur la généralisation de telle ou telle partie de son contenu matériel », imitation, sympathie, besoins vitaux ou intellectuels, division du travail, etc., « ne saurait aboutir qu'à une ontologie sociale ». — Je concède que l'explication de la société par les *formes* sociales, comme chez M. Simmel et parfois même chez M. Durkheim, aboutit à de l'ontologie; mais c'est

1. *Revue de métaph. et de morale*, mars 1900, p. 142.

précisément parce que ce sont des *formes*. Vous, au lieu des formes sociales, vous mettez la forme générale de toute société, c'est-à-dire le besoin de régulation dans les rapports réciproques; mais alors vous expliquez encore moins, étant en pleine abstraction et en plein formalisme. Au contraire, si vous en venez au contenu *psychique* du social, comme nous avons toujours essayé de le faire dans la *Science sociale contemporaine* et comme Gabriel Tarde l'a fait à son tour; si même vous en venez au contenu *physiologique* et vital du social, vous expliquerez alors l'expérience sociale par ce qui se passe dans l'expérience psychologique et physiologique. Et alors seulement vous aurez donné une explication vraie, — non complète et dernière, sans doute, mais de quoi avez-vous la dernière et complète explication? Ce n'est assurément pas des « formes *a priori* ». Celles-ci ne s'expliquent point elles-mêmes et n'expliquent pas davantage l'expérience : elles en tracent simplement les conditions abstraites, une fois l'expérience donnée. Le schéma général du vertébré n'a jamais ni *expliqué* ni *évalué* la vie des vertébrés.

« La *matière* de la vie sociale, dit encore M. Delbos, c'est l'action des hommes en commun pour la satisfaction de leurs besoins, quels qu'ils soient; la *forme*, c'est le régime juridique sous lequel cette action s'accomplit. » Et, selon M. Delbos, c'est la forme, c'est « la règle qui rend la société intelligible en fin de compte ». Mais, s'il est légitime de considérer en sociologie le régime juridique aussi bien que le régime des besoins et tendances de toutes sortes, qu'est-ce qui prouve que ce système des règles n'est pas lui-même dérivé du système des besoins? Est-ce le code civil qui explique la société française, ou est-ce la société française, avec ses tendances de toutes sortes, qui explique le code civil? La forme ne dérive-t-elle pas du contenu, n'est-elle pas un simple aspect du contenu, ou même un élément commun du contenu? Selon nous, les lois et règles sociales, écrites ou non écrites, font partie du *contenu* social. *Forme* n'est qu'un mot. Kant, en morale, érige la forme en principe absolument différent et indépendant du contenu, sous le nom de loi impérative; mais la question est précisément de savoir si la forme universelle a une valeur quelconque, autrement que de logique et de symétrie, abstraction faite de son contenu. La méthode d'analyse formelle n'établit nullement la *nécessité pratique* de ce qu'elle décompose en ses éléments, par exemple de l'impératif catégorique. La connaissance, elle, est *pratiquement nécessaire* pour l'homme et même, à un degré élémentaire, pour tout animal. Si un chien, après s'être brûlé le museau au feu, ne sait pas encore que le feu brûle, il est en grand danger de ne pas vivre. De même,

d'une maniere générale, la pratique *volontaire* est nécessaire à l'homme et aux animaux; d'ailleurs, elle ne se sépare pas de la connaissance, elle est la connaissance même et le sentiment en action. Mais il ne résulte point de là que la pratique proprement *morale*, que le *devoir* comme impératif catégorique soit nécessaire de fait à la vie individuelle; il gêne plutôt parfois la vie. Il a sans doute son utilité et sa nécessité pour la vie *sociale*, mais alors les sociologues demanderont si sa valeur ne se réduit pas à une condition de notre vie sociale encore imparfaitement ordonnée et réglée. Le problème de la nécessité pratique du devoir *comme tel* subsiste donc toujours; Kant et ses condisciples ne l'ont pas résolu.

La nécessité *objective* du devoir est encore moins facile à établir par la méthode analytique que sa nécessité pour nous. C'est, dit M. Delbos après M. Boutroux, « en retirant, par décomposition, de la conscience morale commune ce qui en est la *forme* », que la méthode kantienne « découvre l'idée d'une législation universelle pratique pour tous les êtres raisonnables »; et M. Delbos ajoute que c'est « ce qui lui permet de prétendre *en droit* à l'*objectivité* ». Nous ne saurions admettre cette conclusion. L'analyse du préjugé de caste ne permet pas d'affirmer que l'idée de caste est objective. Supposez qu'on analyse les conditions formelles de toute religion, — dogme, culte, rites, etc., — on n'aura pas pour cela démontré la nécessité objective ni même la nécessité pour nous du jugement religieux. L'anatomie de la religion n'en sera nullement la justification philosophique : une décomposition d'idée ne permet jamais de conclure à l'objectivité de cette idée.

Mais, répond-on, le Kantisme présuppose simplement « que la science est acceptée comme science, la moralité comme moralité, que ni l'une ni l'autre ne peuvent être *construites* dans leurs données, ni *réduites* à autre chose qu'elles ». — Autant dire que la moralité, ainsi posée, serait une double pétition de principe. La science elle-même, d'ailleurs, peut être « réduite à autre chose qu'elle », expliquée psychologiquement par la réduction aux lois de la perception, du raisonnement, de la pensée; elle peut être aussi « construite en ses données ». A plus forte raison doit-on se demander si la moralité peut se construire, se réduire à autre chose, se déduire d'autre chose. Si elle ne le peut, il faut le prouver. Et si on réussit vraiment à le prouver, il restera toujours à se demander si cet « irréductible », demeuré au creuset de l'analyse, est une vérité objective ou seulement un instinct subjectif de notre nature, et jusqu'à quel point cet instinct est conforme à la réalité des choses. Nous pouvons donc conclure que la méthode de Kant et de ses disciples n'est ni expli-

cative ni vraiment appréciative : elle n'est pas une « critique », elle est une dispense de critique.

III. — Nécessité et objet d'une vraie critique de la raison pure pratique.

Kant avait bien senti le besoin de justifier cette absence de critique d'une raison *pure* pratique; ses commentateurs d'aujourd'hui ne font que répéter ses propres arguments. Écoutons-le donc d'abord. « Nous n'avons pas, dit-il, à faire une critique de la raison pure pratique, mais seulement de la raison *pratique en général*. Car la raison *pure*, quand une fois son existence est établie, n'a pas *besoin* de critique. Elle trouve en elle-même la règle de la critique de tout son *usage*[1]. »

Lorsque Kant dit ainsi que la raison trouve en elle-même « les règles de la critique de tout son usage », n'abuse-t-il point de l'ambiguïté et du mot *usage* et du mot *raison*? Il prend cette dernière au sens vulgaire et vague, comme pouvoir de poser : 1° les principes formels d'identité et de contradiction; 2° le principe réel de raison suffisante, de causalité empirique, de conditionnement réciproque universel. En ce sens, l'intelligence trouve effectivement en elle-même *les principes* qui lui permettent de *critiquer* son propre *usage*, de découvrir dans cet usage, s'il y a lieu, soit des contradictions, soit des manques de raison suffisante, des indéterminations, etc. Est-ce à dire que la raison pure, même une fois son *existence* établie, n'ait pas *besoin d'être critiquée*? Loin de là. Kant a représenté la raison pure comme la faculté des *principes*, qui cherche en tout l'*unité inconditionnelle* et qui ainsi aboutit aux *idées* : âme, monde, Dieu. En quoi cette faculté de concevoir l'inconditionnel n'a-t-elle aucun besoin de critique? Kant l'a amplement critiquée, quoique d'une manière encore insuffisante, car il s'est arrêté en chemin. — Il l'a critiquée « *dans son usage* ». — Soit, dans son usage spéculatif, en tant que posant l'inconditionnel âme, l'inconditionnel Dieu, etc. Mais d'abord, comment distinguer la raison de son usage, où elle s'actualise? La raison n'est pas une entité, elle est un procédé essentiel, une démarche constante de l'esprit, un mode de penser et d'agir intelligemment, un « usage ». La raison *théorique*, considérée dans ses principes formels et même réels, est un instrument d'intelligibilité et, par cela même, d'intelligence, instrument nécessaire à tous. Elle nous dit : Pensez selon l'identité ou ne pensez pas; essayez de

1. *Raison pratique*, début de l'Introduction.

comprendre selon la causalité ou n'essayez pas de comprendre; si vous voulez connaître, vous ne pouvez connaître que sous des conditions d'exercice déterminées et en restant d'accord logiquement avec l'usage de votre pensée. Ainsi dirigée, la connaissance réussit en fait; la science existe, incomplète, mais pourtant sûre et toujours en progrès. La critique semble donc ici, jusqu'à un certain point, désarmée. Et encore! Il faut tout critiquer, selon nous, il faut tout examiner, même le principe de contradiction; sinon, on ne saura jamais ce qui résiste, ce qui est inébranlable. Que nous ne puissions, nous autres hommes, penser un monde où existeraient des contradictions, cela est incontesté; mais nous pouvons cependant nous demander si, dans le fond dernier des choses, il n'y a pas unité des contraires, supérieure à cette contradiction que repousse notre esprit humain.

On a répondu que nul ne peut demander le *droit* de la raison à *énoncer un principe*, parce qu'il n'y a rien *au dessus de la raison* qui puisse servir à la juger et par rapport à quoi elle puisse être dite *vraie* ou *fausse*, *légitime* ou *usurpatrice* : elle est parce qu'elle est et elle est ce qu'elle est [1]. — Théorie commode, mais paresseuse, qui aboutirait à ne rien critiquer ni réformer, pas plus que ne voulait être réformée la société de Jésus : *Sint ut sunt aut non sint*. Nous ne saurions admettre cette fin de non recevoir. A notre avis, la critique spéculative doit, en premier lieu, examiner la vraie *nature* des principes, ainsi que notre droit à les énoncer ainsi plutôt qu'autrement; elle doit pour cela en faire l'analyse radicale et la synthèse complète. En second lieu, la critique spéculative doit poser la question de l'*objectivité* des principes, de leur conformité au réel. En troisième lieu, elle doit chercher leur *origine* causale. Or, la raison ne roule nullement sur elle-même lorsqu'elle analyse la *nature* de ses principes; elle n'y roule pas davantage lorsqu'elle se sert de ses principes propres supposés provisoirement objectifs, pour critiquer le degré d'*objectivité*, la portée et le domaine de ces principes; elle y roule encore moins quand elle recherche leur *origine*, question bien différente de la valeur objective. Y eût-il réellement cercle, il faudrait y circuler pour s'en rendre compte et pour en mesurer la circonférence. Si, par exemple, la raison pure aboutit à des antinomies et se retourne contre soi, il faudra bien regarder son objectivité absolue comme douteuse; n'est-ce pas ce qu'a fait Kant? Donc, en résumé, une fois les principes dits *formels* admis en commun pour la discussion, comme tenant à notre consti-

1. Cantecor, La Morale ancienne et la morale moderne, *Revue de métaphysique*, sept. 1901, p. 573.

tution cérébrale et mentale, rien ne nous empêche de nous demander : 1° si, en fait, il y a bien une « faculté » telle que ce qu'on nomme la *raison* pure, et ce que c'est que cette fameuse *pureté*; si une telle faculté n'est point réductible, dans son *fond*, à quelque espèce d'expérience radicale et constante (problème de l'existence et de la nature); 2° si, en supposant que la raison existe à part, qu'elle soit démontrée irréductible à toute cause connue ou connaissable pour l'expérience, tel principe donné est bien un principe provenant de *cette raison pure* et explicable *uniquement par son action* (problème de l'origine); 3° si ce principe est *valable* pour la *réalité*, comme il est ou semble valable à mon *esprit*, esprit de civilisé du xxe siècle; et si, appliqué à la réalité, il n'aboutit point à des conflits avec lui-même ou avec d'autres principes (problème de la validité objective). Les questions nous pressent de toutes parts, elles sont légion, et on veut nous persuader que nous sommes en pleine certitude!

La critique, prétend-on encore, ne porte jamais que sur le *rapport* de la *forme* du savoir à la *matière* du savoir : il ne s'agit pas d'examiner si nous avons raison d'entendre l'intelligible et le vrai comme nous le faisons, mais si les *objets* qui sont la *matière* de la connaissance peuvent être rendus intelligibles et vrais. — Je réponds que la distinction kantienne de la matière et de la forme est elle-même en question; que, dès le premier abord, cette distinction semble scolastique et, en tous cas, doit être critiquée; 2° que l'on peut fort bien se demander si l'intelligibilité est *en soi* comme elle est *pour nous*, et que Kant s'est lui-même posé des questions de ce genre; si *notre* vérité est *la vérité* et *la réalité*. Nous pouvons avoir des raisons d'en douter, de dresser devant nos « connaissances », devant nos « principes » mêmes (raison suffisante, causalité, identité, etc.), de grands points d'interrogation.

A plus forte raison la critique est-elle légitime devant l'idée de l'*universalité comme loi du vouloir indépendante de toute matière*, c'est-à-dire devant la raison pure pratique.

D'ailleurs, la situation est encore plus difficile pour la raison *pratique* que pour la théorique. La raison pure *pratique* est la faculté de poser à la *volonté* un principe d'action inconditionnel, absolument indépendant de l'expérience et ayant un caractère de nécessité *a priori*; or, c'est là un « usage pratique » de la raison pure, qui non seulement admet, mais encore exige la critique, à l'aide des principes rationnels de tout usage. Rien ne prouve que cette application particulière de la raison à la volonté soit légitime, que l'idée de l'inconditionnel, qui était en suspicion sous les noms de Dieu, de la

liberté, de l'âme, se dresse tout d'un coup indiscutable sous le nom d'impératif catégorique impliquant lui-même la liberté conditionnelle.

D'ailleurs, est-il vrai que les principes de la raison, même théorique, ne puissent être critiqués *en eux-mêmes* aussi bien que dans leur « usage »? — Ce serait là, répète-t-on, un *cercle vicieux*. — Cela n'est vrai, redirons-nous à notre tour, que pour les principes purement *formels*, comme le principe de contradiction. — Vous vous servez de votre raison pour mettre en doute votre raison! Cercle vicieux. — Pas le moins du monde. — Si, dans l'ordre théorique, la raison peut, en dépit des prétendus cercles vicieux qu'on lui oppose, trouver des raisons contre soi, des raisons de douter de sa valeur absolue et *a priori*, la raison pratique ne doit-elle pas chercher des raisons qui la justifient? D'ailleurs, ce n'est pas sous le même aspect que je considère la raison dans les deux cas : ici dans son rapport à la *volonté*, là sous le rapport de la *pensée*. Ma raison impose de fait à ma *pensée* des nécessités qui ont un caractère *universel*, puisque je ne puis penser avec une pensée autre que la mienne; mais l'universel, appliqué à une action simplement possible, ne s'impose pas de fait à ma *volonté*, à mon *activité*. Les deux cas ne sont pas du tout les mêmes. Si la raison s'imposait *ipso facto* à mon activité, le problème du devoir n'existerait pas. Puisque le problème du devoir existe, il y a donc des raisons universelles d'agir qui, valables pour ma raison, ne déterminent pas par cela même mon activité. Ma raison théorique trouve intelligible que je me voue à la mort plutôt que de prêter un faux serment; ma raison appliquée à la conduite et devenue volonté trouve intelligible que je dise :*primo vivere*. Dans le premier cas, le motif est universalisable, dans le second, il est individuel, mais c'est toujours un motif; il est même généralisable, et mon action est toujours conforme à une loi générale; seulement, ce n'est pas la loi d'une législation *universelle*. Me voilà donc partagé entre des raisons diverses. Bien plus, l'impératif rationnel suppose lui-même des raisons qui le rendent objet intelligible d'une volonté. « J'entends crier de toutes parts, remarque Kant : *Ne raisonnez pas!* L'officier dit : Ne raisonnez pas, mais faites l'exercice; le ministre des finances dit : Ne raisonnez pas, mais payez; le prêtre dit : ne raisonnez pas, mais croyez... Il est si commode de rester mineur! N'ai-je pas un livre qui a de l'esprit pour moi, un directeur qui a une conscience pour moi, un médecin qui juge pour moi de mon régime?.. Je n'ai pas besoin de penser pourvu que je puisse payer [1]. » Paroles pleines d'esprit et de sens, mais qui peu-

1. *Qu'est-ce que les lumières?* Trad. Barin, p. 281, 283, 286.

vent se retourner contre le moralisme de Kant. L'impératif catégorique dit, lui aussi : Ne raisonnez pas, obéissez. Il est vrai qu'il est lui-même la raison, selon Kant, mais, comme il n'est que raison pure et formelle, non la plénitude de la raison et des raisons, son ordre est à moitié clairvoyant et à moitié aveugle. Il reste donc soumis à la critique.

IV. — La nature et l'origine de l'idée de devoir ont besoin d'être critiquées.

C'est précisément dans sa *Critique de la raison pratique* que Kant fait cette remarque profonde : — L'homme ne peut savoir si une action qui lui semble faite sous l'idée pure du devoir (c'est-à-dire de la forme de législation universelle) est en effet réellement pure, désintéressée de tous points, accomplie par pur devoir. — Nous allons faire usage de cet argument pour le transporter à l'*idée* du devoir elle-même. Comment pouvez-vous savoir, je ne dis plus si vous réalisez, mais si vous *concevez* de fait, en dehors de toute expérience, un devoir pur, une universalité valable par elle seule et indépendamment de toutes conditions empiriques? Vous ne pouvez être sûr de *concevoir* là une *idée* étrangère par nature à tout élément quelconque de l'expérience et de ne vous faire à ce sujet aucune illusion. Vous ne pouvez être certain que, vidée de tout élément emprunté à la conscience et à l'expérience extérieure, l'idée pure de devoir ne serait pas, comme vous vous l'êtes demandé vous-même, « vide de sens ». La question de la vraie *nature* et de la vraie pureté d'une telle idée appelait donc la critique.

De même pour la question de son *origine*. Eussiez-vous vraiment cette idée pure à l'état de conception de votre esprit, il faudrait toujours savoir si elle n'est pas, comme toutes les autres idées, l'effet d'un déterminisme cérébral et mental, si elle émane vraiment d'une « causalité intelligible » qui dominerait, comme du haut du ciel, le torrent du sensible sans en troubler le cours nécessaire dans le temps et dans l'espace[1]. Qui dit origine et genèse dit, au fond, causalité. La morale kantienne implique une série de rapports de causalité qui appellent l'examen. 1° Il y a d'abord la *causalité* de la raison pure pratique purement « formelle » sur la *volonté* et, par la volonté, sur le *monde sensible*. 2° Il y a la causalité qui a produit les idées de la raison pratique, et qui les aurait produites, selon Kant, sans être conditionnée par la causalité empirique. On ne voit

1. Voir plus haut, § 1.

pas la plus légère « *contradiction* » pour la raison à se demander : — Parmi mes principes, outre ceux qui sont nécessaires à la pensée et au savoir, y en a-t-il un autre n'ayant plus trait au savoir, mais à l'action, 1° qui doive vraiment son *origine* à une *causalité spontanée* de la raison ; 2° qui doive son *action* impérative à cette même *causalité spontanée* de la raison agissant par elle seule sur la volonté, sur la « faculté de désirer » ; 3° qui doive à un pouvoir de liberté pure ou spontanéité absolue son influence causale sur la conduite empirique? Prétendre que toute question est ici superflue et même contradictoire, c'est abandonner en un instant ce sens critique auquel la *Raison pure* elle-même avait donné une irrésistible impulsion.

La principale question critique que Kant aurait dû s'adresser, en morale non moins qu'en métaphysique, est la suivante : — L'*universalité* des principes rationnels et, en particulier, du principe moral, ne serait-elle point simplement le dérivé et l'expression intellectuelle d'un instinct indéracinable de l'intelligence, de la volonté, disons mieux, de la vie? Cet instinct agirait : 1° au profit de l'individu ; 2° au profit de l'espèce ; 3° dans le sens du monde entier. Nous nous trouverions alors devant une condition d'existence pour la *vie individuelle* et pour la *vie en société* ; nous nous trouverions devant une forme constitutive du vouloir-vivre chez un être dont le vouloir-vivre personnel est indissolublement lié au vouloir-vivre social. Avec les siècles, la vie en société, jointe à l'action du Cosmos, a dû imposer aux cerveaux humains une soudure progressive dans le sens de l'action en vue de l'universel, comme, selon Darwin et Spencer, l'instinct social est devenu inné au cerveau de l'abeille ou de la fourmi. Mais alors reparaît l'argument de tout à l'heure, qui, après s'être appliqué aux principes théoriques, va s'appliquer au principe pratique *pur*. Kant a reconnu que toutes nos actions, y compris les plus morales, fût-ce le consentement de Jésus au supplice de la croix, ont des *causes psychologiques* et *physiologiques* qui en rendent compte *scientifiquement*, comme on rend compte d'une *éclipse de soleil*. L'*a priori* moral, en admettant qu'il existe dans le *punctum stans* de l'éternité, doit donc correspondre, au sein du temps, à une série de *conditions* ou *causes cérébrales natives*, qui rendent compte scientifiquement de notre irrésistible tendance à poser des lois universelles pour la pratique. Le commandement moral de la raison pure doit avoir été inscrit lui-même en notre tête par des voies naturelles ; il doit être l'*effet* d'un ensemble de conditions psychiques, sociologiques, cosmologiques, qui, pour une science plus complète, seraient détermi-

nables dans la série *expérimentale*. L'impératif doit encore, dans cette même série, avoir pour effet constant une impulsion naturelle, qui elle-même doit être liée à d'autres impulsions antécédentes. Kant a nié que le supra-phénoménal fasse jamais des trous dans le réseau des phénomènes, que la *raison pure* ou la *liberté pure* y introduise des premiers commencements. Les commencements absolus, rêves étranges d'un Renouvier, lui auraient paru, tout comme ceux d'un Épicure, la plus scandaleuse négation de la raison même. Il ne peut donc admettre que la *législation pratique a priori* dominant la morale, pas plus que les connaissances *a priori* dominant la science, soit une espèce de trouée subite et sans antécédents temporels, opérée par les *réalités supra-sensibles* au beau milieu du sensible. Dès lors, la même question revient obstinément à l'esprit : — L'*a priori* moral ne serait-il point, comme tout autre *a priori*, le transport dans le noumène d'une certaine espèce d'*a posteriori* que l'on envisage sous un aspect métaphysique et intemporel, *sub specie æterni*? Ne constitue-t-il point dès lors, comme nous l'avons dit plus haut, un monde transcendant, aussi impossible à établir et à connaître que le monde intelligible de Platon, avec lequel il ne fait qu'un. Kant ne veut pas se contenter de la conscience, seule immanente; son *a priori* moral, au fond, est donc d'origine transcendante, il est le transcendant lui-même. Nous l'avons prouvé, pour que vous fussiez certain de concevoir une idée du devoir *a priori* ayant pour cause une « activité spontanée » appelée « raison », il faudrait que vous fussiez certain de votre liberté, de votre activité absolue et initiale, de votre causalité intelligible supérieure à l'expérience. Or, vous n'en êtes pas certain; l'absence de causes empiriques à vous connues prouve seulement, a dit Kant lui-même, que vous ne les percevez pas, non qu'elles sont absentes, non que seule est présente une cause *intelligible*; donc vous n'êtes pas plus sûr de votre raison pure *causante* et *pratique* que de votre liberté; vous n'êtes pas plus sûr de votre causalité *a priori* sous le rapport de votre *pensée législative* que de votre causalité *a priori* sous le rapport de la volonté exécutive. De même que vous ne *savez* pas s'il *existe* un principe de législation universelle valable par lui seul, vous ne savez pas davantage si ce que vous *concevez* sous ce nom n'est pas un subtil mélange, un résidu sublimé, une quintessence de notions empruntées à l'expérience (intérieure et extérieure), ainsi que d'instincts précédant toute expérience et lentement déposés en vous par l'Univers. Vous ne savez pas, en d'autres termes, si les causes de cette idée morale qui éclaire à la fois votre intelligence et votre volonté ne sont pas uniquement des

causes empiriques, comme le sont celles de la flamme qui éclaire vos yeux. En vain voulez-vous bondir au-dessus de votre conscience, de votre expérience profonde ou superficielle, ainsi que de ses conditions internes; en vain voulez-vous vous attribuer une causalité « transcendante », que ce soit sous le nom de *liberté* ou que ce soit sous le nom de *raison pure théorique*, ou que ce soit sous le nom de *raison pure pratique*; tout ce que vous pensez, comme tout ce que vous faites, a son origine immanente et nécessitante dans la totalité des raisons déterminatrices de ce qui est, fut et sera. Vous le reconnaissez d'ailleurs vous-même, mais vous ajoutez que vous *concevez* autre chose. Soit, mais cette *conception* doit être encore, comme telle, un produit et effet d'expérience, car elle ne tombe pas dans votre tête sans une série de causes qui sont du domaine de l'expérience possible, sinon de la vôtre, du moins d'une autre expérience plus complète. Homme, vous ne sortirez donc jamais de l'expérience interne ou externe; vous ne sortirez jamais de la *conscience*, sinon par une négation *0* ou par une interrogation problématique X, qui elle-même n'a aucun sens que celui qui lui est conféré positivement par les données de la conscience.

Concluons que l'idée du « devoir *pur* », telle que Kant l'entend, peut avoir ses causes ou dans l'expérience, ou dans une illusion naturelle, ou dans une conception problématique de métaphysicien spéculant sur l'*a priori*, ou dans un reste de ces dogmes religieux selon lesquels la voix de Dieu parlerait au fond de nos âmes, ou dans une restauration inattendue et illégitime du noumène par le philosophe qui semblait l'avoir à jamais éliminé. En tout cas, il y a lieu d'en rechercher les sources. Soutiendra-t-on que Kant l'a fait et qu'il a d'avance répondu aux Mill, aux Auguste Comte, aux Darwin, aux Spencer, etc. ? Certes, nous ne lui faisons pas un crime de n'avoir pas prévu les philosophies à venir; mais que du moins les kantiens d'aujourd'hui n'essaient pas de nous donner le change et de soutenir qu'il n'y a rien à demander au delà du pur : *Tu dois.*

V. — La réalité objective de l'idée du devoir a besoin d'être critiquée.

Après les questions de l'existence, de la nature et de l'origine, le grand pas à franchir, pour une critique de la raison pure pratique comme pour une critique de la raison pure théorique, c'est le passage à l'objectif. Point de devoir si la législation universelle n'est pas *objectivement* valable. Voyons donc de quelle manière Kant s'ef-

force de conférer l'objectivité à la forme du devoir, dont le fond se dérobe. Nous venons de rappeler que, selon lui, — et c'est le résultat de la critique de la raison pure, — au-dessus de la causalité mécanique et sensible *peut* exister, sans contradiction, une causalité intelligible, « inconditionnée sensiblement », par cela même libre. — Qu'il n'y ait là aucune contradiction pour nous, soit; mais qu'il n'y ait aucune contradiction objectivement et que la *possibilité* soit ici objective, Kant ne l'a nullement démontré. Passons cependant sur ce point, qui n'est pas la question présente. En ce moment, il s'agit de savoir par quel moyen on peut *changer* cette possibilité (Können), gratuitement admise, en réalité (*Sein*)? Comment, du même coup, pénétrer de fait dans le monde supra-sensible? — Il faudrait pour cela, répond Kant, « prouver *dans un cas réel*, comme par un *fait*, que certaines actions supposent une telle causalité (la causalité intellectuelle, sensiblement inconditionnée), qu'elles soient *réelles* ou uniquement *ordonnées*, c'est-à-dire nécessaires objectivement et pratiquement. Nous ne pouvons espérer de rencontrer cette connexion étonnante en des actions réellement données dans l'*expérience*, comme événements du monde sensible, puisque la causalité par liberté doit toujours être cherchée en dehors du monde sensible, dans l'intelligible [1] ». En dehors des êtres sensibles, il n'y a rien qui puisse être donné à notre *perception* et à notre observation; de ce côté, impossible de trouver une ouverture sur les réalités intelligibles. Il ne reste donc qu'à découvrir, dit Kant, « un *principe* de causalité incontestable et, à vrai dire, objectif, qui exclue toute *condition sensible* de sa détermination, c'est-à-dire un principe dans lequel la raison n'invoque aucune *autre chose* comme *principe déterminant* relativement à la causalité, mais contienne déjà elle-même ce principe et où, par conséquent, elle soit elle-même pratique comme raison pure ». Ce principe est celui de la loi morale universelle. « Donc la causalité inconditionnelle et son pouvoir, la liberté, et avec celle-ci un être (moi-même), qui appartient au monde sensible et qui cependant appartient en même temps au monde intelligible, ne sont pas simplement conçus d'une façon indéterminée et problématique (ce que déjà la raison spéculative pouvait trouver praticable), mais même, relativement *à la loi* de leur causalité, déterminés et *connus assertoriquement*. Ainsi nous a été donnée la réalité du monde intelligible, *déterminé* au point de vue pratique [2]. »

Kant, on le voit, voulant passer à l'objectif, pose en principe

1. *Crit. de la R. prat.*, tr. Picavet, p. 190 et suiv.
2. *Id.*, *ibid.*

qu'il suffit que certaines actions, « sans être réelles, soient ordonnées » pour que cet ordre acquière l'objectivité. Nous lui répondrons qu'il y a un abîme entre le réel et le commandé. Le commandement, dit Kant, est un *fait*, un fait de la raison ; mais, nous l'avons vu, ce fait peut être une illusion : je puis croire à tort que l'obéissance à une loi universelle, pour le seul motif de son universalité, est chose désirable et chose réalisable ; car je ne sais pas, Kant l'a dit, si je suis libre, capable de réaliser la loi dans sa pureté de loi. — Vous le savez par le commandement même. — Non, ignorant si je *peux*, j'ignore si je suis vraiment « commandé » (notion d'ailleurs tout empirique), si je dois *inconditionnellement*, ou si je dois seulement sous la condition où je serais libre, c'est-à-dire appartenant à ce monde intelligible dont on veut précisément me démontrer l'existence. La pétition de principe est de nouveau manifeste : Kant s'appuie sur ce qu'il faut démontrer, c'est-à-dire sur « la réalité objective de la *causalité* appartenant à la raison », causalité tout *intelligible*, causalité transportée dans un monde où Kant nous a dit que nous n'avons pas le droit de transporter la causalité. Que la raison pure puisse être pratique, c'est-à-dire cause par elle-même, et que la volonté puisse aussi être pure, cause d'actions libres n'ayant d'autre motif que la loi même, c'est ce que le fait d'un *ordre* apparent, d'un commandement apparent et phénoménal ne suffit pas à établir ; d'autant plus que le commandement cesse de nous paraître tel et de nous concerner dès que nous ne nous concevons plus comme libres.

« Pour que la raison puisse donner des lois, dit Kant, il faut qu'elle ait simplement besoin de se supposer elle-même, parce que la règle n'est objective et n'a une valeur universelle que si elle est valable sans aucune des conditions subjectives et accidentelles qui distinguent un être raisonnable d'un autre »[1]. — Il y a encore ici plusieurs questions mêlées. Pour que la raison puisse donner des lois, il ne faut pas seulement qu'elle puisse se supposer elle-même ; il faut qu'elle puisse poser en principe sa propre objectivité et celle de la *forme* législatrice qu'elle prescrit. Il ne suffit pas, pour que cette forme législatrice soit objective, qu'elle soit débarrassée des « conditions subjectives et accidentelles qui distinguent un être raisonnable d'un autre » ; dans ce dernier cas, elle paraîtra sans doute valable pour tous, mais seulement si elle est d'abord valable en elle-même et si son objet, la forme universelle indépendamment du contenu, a une valeur. « La première question ici, dit Kant, est de savoir

1. *R. pr.*, trad. Picavet, p. 30.

si la raison pure suffit à elle seule à déterminer la volonté, ou si elle ne peut en être un principe de détermination que comme dépendant de conditions empiriques. Un concept de la causalité, justifié par la *Critique de la raison pure*, mais non susceptible, à la vérité, d'une représentation empirique, intervient ici : c'est le concept de la *liberté*. » — Kant reconnaît donc que la causalité pratique attribuée à la raison comme réelle implique la liberté, puisque la raison doit déterminer la volonté indépendamment des conditions empiriques. « *Si* nous pouvons maintenant découvrir des moyens de prouver que cette propriété (la liberté) appartient en fait à la volonté humaine (et ainsi également à la volonté de tous les êtres raisonnables), il sera *montré* par là, non seulement *que la raison pure peut être pratique*, mais qu'elle seule, et non la raison limitée empiriquement, est pratique d'une façon inconditionnée[1]. » Autrement dit, la raison pure sera pratique *si* on peut prouver la liberté. Mais Kant, précisément, ne prouvera la liberté qu'en admettant comme *évident* (contrairement à ce qu'il vient de dire) que la raison pure est causale. Kant ne reconnaît pas de validité à la persuasion de notre liberté; du moins il ne lui en reconnaît une qu'en tant que notre liberté est liée comme condition à la loi morale. De là le cercle tant de fois reproché à Kant : — La raison pure serait pratique par elle-même si nous étions libres, et nous serions libres si la raison pure était pratique par elle-même. Par malheur, notre liberté étant incertaine, il ne peut être certain objectivement que la raison pure soit pratique. Inversement, la puissance pratique de la raison pure étant incertaine et subordonnée à notre liberté, il ne peut être certain objectivement que nous soyons libres.

Kant répond que les deux points de vue diffèrent, en ce que l'un est celui de l'*être* et l'autre celui du *connaître*. D'une part, dit-il, « la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale »; mais, d'autre part, la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté; elle est « la condition sous laquelle nous pouvons d'abord devenir *conscients* de la liberté ». Au point de vue de l'être, « s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne *se trouverait nullement en nous* »; au point de vue du connaître, « si la loi morale n'était d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à admettre une chose telle que la liberté (quoiqu'elle n'implique pas contradiction)[2] ». Par cette distinction scolastique, Kant échappe-t-il réellement au cercle vicieux? Il faudrait avoir mal profité de ses propres leçons

1. *R. prat.*, trad. Picavet, p. 21 (Paris, F. Alcan.)
2. *Id.*, *ibid.*, p. 3, note.

pour admettre cette séparation radicale entre *ratio essendi* et *ratio cognoscendi*; lui-même nous l'a enseigné, nous n'atteignons l'être (si nous l'atteignons) qu'à travers le *connaître* et en le déformant par notre connaissance même. La *ratio essendi* n'est donc, pourrait-on dire, que notre *ratio cognoscendi rationem essendi*. Si la liberté est par moi conçue comme raison de la *réalité* du devoir, il faut, pour que je *connaisse* objectivement la réalité de mon devoir, que je connaisse la réalité de ma liberté. Autrement, je ne conçois qu'un devoir en l'air, un devoir possible au point de vue de la logique formelle en ce qu'il n'implique pas contradiction, mais qui ne serait réellement possible et surtout ne serait réellement *mon* devoir que si *moi* j'étais libre. — En fait, répond Kant, vous vous attribuez des devoirs réels. — Oui, tout le temps que je m'imagine être réellement libre; mais, dès que vous mettez en doute théoriquement ma liberté, vous mettez *ipso facto* en doute, dans la même mesure, mon devoir pur pratique; nulle distinction entre *ratio essendi* et *ratio cognoscendi* ne me sauvera de ce doute. Je *connais*, selon vous, que ma liberté est pour mon devoir pur une condition d'existence; si donc je ne *connais* pas l'existence de ma liberté, je ne *connais* pas davantage l'*existence* de mon devoir. Or, la critique de la raison pure a prouvé que je ne puis être libre dans le monde de l'expérience et que, si je suis libre, je ne puis l'être que dans le monde des noumènes. Donc, aussi, je n'ai de devoir pur, si j'en ai, que dans le monde éthéré des noumènes; et comme la raison pure a réduit l'empyrée à un problème, mon devoir pur est lui-même un problème. Le seul « fait » qui reste, ici encore, c'est que je conçois ou crois concevoir ce monde supérieur; je suis en présence d'une *idée*, et même d'une idée-force, mais je ne *sais* pas si elle répond à une réalité.

Kant, d'ailleurs, a lui-même posé toutes les raisons de doute qui doivent s'élever devant la validité absolue de son impératif. Si l'inconditionnel théorique n'est peut-être, comme il le dit, qu'un simple « besoin de la pensée », nous incitant à remonter de conditions en conditions, qu'est-ce qui m'assure que l'inconditionnel *pratique* n'est pas, lui aussi, un simple besoin de l'action, un ἀνάγκη στῆναι provisoire, que nous devons admettre pour pouvoir agir; sans quoi, en attendant la certitude absolue et suprême, nous n'aurions plus qu'à nous croiser les bras.

« Les idées de la raison pure, prétend Kant, ne peuvent jamais être dialectiques *en elles-mêmes*; seul l'abus qu'on en fait est nécessairement cause qu'il y a en elles une source d'apparence trompeuse pour nous; car elles nous sont données par la *nature* de notre raison; et il est *impossible* que ce suprême tribunal de tous les droits et de

toutes les prétentions de notre spéculation *renferme lui-même* des *illusions* et des *prestiges originels*. Il est donc *probable* qu'elles auront une *destination* bonne et appropriée à leur fin dans la constitution naturelle de notre raison [1]. » On le voit, Kant ne pousse pas jusqu'au bout sa propre critique. Bien plus, il en efface ici du doigt tous les résultats. Il a montré que notre sensibilité, que notre entendement même peuvent être trompeurs et renfermer des illusions constitutionnelles; et il prétend maintenant *impossible* que notre raison pure, à nous *hommes*, en contienne. Qu'en sait-il? Comment peut-il cesser d'être homme pour établir cette « impossibilité »? Pourquoi les idées de Dieu, de l'âme, de la liberté, etc,, ne pourraient-elles contenir en elles-mêmes des « prestiges originels »? Il va les critiquer tellement qu'il semblera bien qu'elles soient prestigieuses. L'idée du devoir pur l'est peut-être aussi. La seule raison, — par trop banale, — que donne Kant, c'est que la raison est le « tribunal suprême ». La raison purement logique et formelle, oui; mais, encore un coup, on peut fort bien raisonner sans présupposer Dieu, l'âme, la liberté, le devoir. Kant s'appuie, en définitive, sur le principe de finalité, qui est lui-même une pure hypothèse. Il lui semble « probable », en vertu de cette hypothèse, que les idées de la raison ont une « fin » appropriée. Il semble probable aussi que l'appendice vermiculaire a une fin; cependant, si on pouvait nous l'enlever à tous, nous serions délivrés de l'appendicite. La pensée de Kant demeure flottante entre la vieille métaphysique finaliste et la nouvelle méthode critique. La loi morale fût-elle vraiment une *nécessité* de ma constitution intellectuelle, la méthode critique m'oblige toujours à me demander jusqu'à quel point elle est valable en soi, de même que, si elle est un *fait*, je dois me demander ce que vaut ce fait, et comment une loi de raison peut être un fait, et comment le simple fait, que je conçois une loi obligatoire, confère à cette loi la validité absolue. Répondra-t-on que, pour un être doué de volonté, il y a nécessairement un *devoir-faire* quelconque, comme disait Renouvier? C'est, nous l'avons montré ailleurs [2], déplacer la question. Il s'agit, chez Kant, d'un devoir-faire absolu et non relatif, d'un devoir-faire catégorique, qui est *pure forme*, indépendamment de tout bien et de toute fin. C'est ce devoir absolu et purement formel qui n'a ni la valeur d'une nécessité constitutive de la pensée, ni celle d'un fait incontestable. Quand on a lu toute la *Critique de la raison pure*, quand on a vu Kant, par sa « dialectique », renverser de ses propres mains tant d'idoles, soutenir la

1. *R. pure*, Hartenstein, III, p. 450, 451.
2. *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1904.

subjectivité du temps et de l'espace pour ce fait même qu'ils sont *nécessaires*, ramener la causalité nécessaire à une simple catégorie, nécessaire seulement pour l'expérience et valable seulement pour elle, réduire les idées nécessaires de la raison à de simples idéaux, réduire l'inconditionnel au besoin subjectif de remonter toujours dans la série des conditions, réduire la liberté à un inconditionnel invérifiable qui ne peut exister dans le monde où nous vivons et agissons, comment croire que, tout d'un coup, après avoir vu sur le banc des accusés les nécessités de la raison théorique, le philosophe va se prosterner sans la moindre arrière-pensée devant celles de la raison pratique prononçant : *tu dois*; se prosterner, sans oser dire : — *Puis-je?* est-il même sûr que je *doive* absolument? est-il sûr que ce que je prends pour une nécessité *conçue a priori* ne soit point une nécessité *sentie a posteriori*, condition en quelque sorte innée de la vie sociale, sentiment d'une constitution plus développée chez l'homme que chez l'animal, révélation d'une ère de l'évolution plus avancée, etc.?

— Moins encore dans l'ordre de la pratique que dans celui de la théorie, a-t-on répondu, nous ne pouvons nous interroger sur la *validité* de la raison, « puisqu'ici les principes n'énoncent pas une condition de vérité, une connaissance, d'ailleurs toute formelle, dont on pourrait se demander à quoi elle répond hors de la pensée qui l'affirme : il s'agit d'un *acte*, d'une *exigence pratique*, dont on ne peut *évidemment* demander si elle est *conforme à un objet*[1] ». — Je nie cette prétendue évidence. Avant d'agir *universellement* et pour la seule universalité, je ne puis pas ne pas me demander si l'universalité répond à quelque *objet* ou *sujet*, si elle a quelque *contenu*, si elle exprime une *vérité* et même une *réalité* quelconque, bref, si elle a une *valeur objective* et *sur quoi* est fondée cette valeur. La loi morale formelle n'exprime une condition d'activité qu'à la condition d'exprimer auparavant une « condition de *vérité* », d'exprimer une *connaissance*, « formelle » si on veut, mais dont je me demande nécessairement : — Cette forme idéale, que je prends pour une forme rationnelle et qui est peut-être expérimentale, répond-elle à quelque chose de réel ou de vrai hors de ma pensée qui la conçoit? — Les interrogations surgissent innombrables; prétendre qu'on est là devant une évidence comme A = A, prétendre que la raison pure pratique se dégage sans voiles, dans une sorte de lever de soleil aveuglant, c'est s'aveugler soi-même, c'est « se crever agréablement les yeux ».

1. Cantecor, *ibid.*

Déplaçant la question, Kant s'efforce de nous persuader, — on s'en souvient, — que ce sont les morales expérimentales dont la valeur a besoin d'être critiquée, parce qu'elles poursuivent des objets transcendants, tandis que la morale de l'impératif catégorique serait seule immanente. « L'usage de la raison *pure*, dit-il, quand son existence est démontrée, est *immanent*; l'usage qui est soumis à des conditions *empiriques* et qui s'arroge la souveraineté est, au contraire, *transcendant*, et il se révèle par des prétentions et des ordres qui sortent tout à fait de sa sphère », — par exemple, l'ordre d'être *heureux*, d'atteindre la *perfection* de nos *facultés*, de contribuer au *bien social*, etc. C'est l'hédonisme et l'eudémonisme qui sont, selon Kant, un emploi transcendant de nos facultés. N'y a-t-il point là quelque prestige? Est-il sûr qu'un Bentham ou un Spencer usent de principes qui appartiendraient à une sphère supranaturelle? D'autre part, est-il vrai que la raison *pure*, en commandant à l'homme d'agir comme s'il était législateur universel dans le règne intemporel des fins, comme s'il était membre d'un monde transcendant, égal à x pour la spéculation, fasse d'elle-même un *usage pratique* tout *immanent*? Nous avons plus haut établi le contraire. L'idée d'une loi universelle et impérative par elle-même est déjà transcendante, puisqu'elle implique l'affirmation de la raison comme valable objectivement, absolument, universellement, suprahumainement, supra-naturellement. L'idée de la *personne* intelligible et libre, à laquelle s'adresse cette loi, est transcendante, puisque nous n'avons, selon Kant, l'expérience que d'un moi phénoménal. Enfin l'idée du monde archétype dont la loi morale nous impose de réaliser au moins la forme, est celle d'un noumène donnant sa loi au phénomène : elle est donc le transcendant même s'imposant à l'immanent. Toutes ces notions se ramènent, nous l'avons démontré, à celle d'une causalité transcendante, causalité de la raison, causalité de la volonté, causalité universelle du noumène. La seule affirmation, la seule conception de la loi morale est déjà une affirmation ou conceptien transcendante. On ne peut donc pas dire que la loi morale soit l'unique principe qui nous permette de ne pas sortir de nous-même : cela n'est vrai que si le *nous-même* est déjà présupposé transcendant. — « La détermination spéciale des devoirs, comme devoirs des hommes, dit Kant, n'appartient pas à une critique de la raison pratique en général, qui n'a qu'à indiquer d'une manière complète les principes de la *possibilité*, de l'*étendue* et des *limites* de la raison pratique, *sans référence* spéciale à la nature *humaine*. » Un tel point de vue présuppose donc bien que la raison pratique est, en elle-même, supérieure à l'homme, que sa valeur objective est

universelle et supra-naturelle. Comment une telle présupposition peut-elle être justifiée par le simple fait de *concevoir* l'impératif? Cette conception humaine implique le caractère surhumain de la raison humaine, mais il reste toujours à savoir si elle est vraie. Or, nous venons de le voir, Kant a poussé la critique spéculative, non seulement celle des sens, mais celle même de la conscience, jusqu'à prétendre que nous ne pouvons rien connaître de ce monde intelligible, absolument rien, pas même s'il existe, pas même s'il est possible. En nous, la pensée de l'être que Descartes croit poser en disant : *Cogito*, se ramène à une forme et, à vrai dire, nous ne plongeons nulle part dans l'être, emportés que nous sommes dans le torrent des phénomènes, dont les formes *a priori* ne sont que les rives en apparence immobiles, isolées du reste par abstraction. L'être n'est qu'une idée conçue par cette faculté de formes qu'on nomme la raison. Et maintenant Kant veut nous persuader qu'il suffit à cette raison formelle, au point de vue pratique, de poser une *loi* à la volonté, un commandement apparent pour que nous lui accordions, par un coup de théâtre, une valeur absolue et absolument objective, impliquant l'affirmation de la réalité du monde intelligible, de notre liberté intemporelle, de notre personnalité intemporelle, de notre existence intemporelle, de notre vie éternelle.

Outre qu'il suppose une causalité supra-sensible, le devoir proprement dit suppose encore une *fin* supra-sensible, supra-terrestre, supra-humaine, il suppose que cette fin est la meilleure, la seule fin, le souverain bien; de plus, il implique que cette fin est possible et réelle, sans quoi le devoir serait problématique et se changerait en idéal persuasif. Or, Kant a admis que nous ne pouvons établir avec certitude aucune fin supra-sensible; donc, à ce nouveau point de vue, le devoir lui-même n'est pas « apodictiquement certain », mais subordonné à une réalité qui n'est pas objectivement donnée.

Kant, d'ailleurs, de ses propres mains, renverse tout son dogmatisme moral lorsqu'il dit dans la *Critique de la raison pure* : « La Raison se voit forcée ou d'admettre un Dieu, ainsi que la vie dans un monde que nous devons concevoir comme futur, ou de regarder les lois morales *comme de vaines chimères*, puisque la conséquence nécessaire qu'elle-même rattache à ces lois (le bonheur) s'évanouirait par cette supposition. Aussi chacun regarde-t-il les lois morales comme des *commandements*, ce *qu'elles ne pourraient être* si elles ne rattachaient *a priori* certaines *suites* à leurs règles, et si, par conséquent, elles ne renfermaient des *promesses* et des *menaces*. Mais c'est aussi ce qu'elles *ne pourraient faire* si elles ne résidaient dans un *être*

nécessaire[1]. » Et à la page suivante : « Sans un *Dieu* et sans un *monde* qui n'est pas *visible pour nous*, mais que nous *espérons*, les magnifiques *idées* de la moralité peuvent bien être des *objets* d'*approbation* et d'*admiration*; mais ce ne seraient pas des mobiles d'*intention* et d'*exécution*, parce qu'elles n'atteignent pas *tout ce but*, *nature à tout être raisonnable*, qui est déterminé *a priori* par cette même raison pure et qui est *nécessaire* : le bonheur. » Ainsi Kant nous avait dit d'abord : La loi morale est un *commandement* valable par lui-même, en vertu de la seule forme universelle de la loi, indépendamment de toute matière, de toute « suite », de toute fin, et en particulier du bonheur, quelque naturellement et fatalement que, en fait, le bonheur soit désiré par tous. Et maintenant Kant nous dit : — La Loi morale ne peut être un *commandement* valable, un impératif, que si elle nous promet une suite, une conséquence, une fin atteinte, le bonheur; elle ne peut être une obligation si elle n'a une sanction; elle n'est plus qu'une noble *idée* si elle n'atteint pas *tout notre but*, lequel *tout* final comprend le bonheur. On peut demander à Kant comment la raison, à elle seule et par sa seule forme universelle, peut avoir une valeur définitive et *absolue* si, par ailleurs, elle a besoin de l'addition du bonheur pour constituer le souverain bien? Platon appelait l'absolu le *suffisant*, τὸ ἱκανόν; la *raison* suffit-elle, oui ou non, à remplir notre idée de fin absolue et parfaite, de valeur suprême? Kant ne le croit pas, puisqu'il déclare le bonheur absolument « nécessaire » et que la raison finit par n'être pour lui que le moyen d'être *digne du bonheur*. Comment alors est-elle une fin absolue et suffisante? Elle est, si vous voulez, un élément essentiel et intégrant de la fin absolue, de la perfection et de la béatitude, mais il est impossible d'admettre que ce qui est une simple partie du *satisfaisant absolu* soit l'absolu satisfaisant de tous points.

Sans doute le *bonheur* n'est ici présenté que comme *suite nécessaire*, prétendue déterminée *a priori* par la raison pure elle-même (ce qui est insoutenable, la raison ignorant la sensibilité et le bonheur), non comme *antécédent* et *condition* de la loi rationnelle. Il n'en demeure pas moins vrai que la loi rationnelle est déclarée *insuffisante* à elle seule et ne peut constituer un véritable *impératif* sans sa suite, le bonheur. D'où un nouveau dilemme : Ou la loi rationnelle d'universalité est, par sa *forme* seule, un impératif absolu, en soi et pour soi, et alors sa valeur dépend d'elle seule, advienne que pourra, sans exiger comme complément la joie suprême, dont on ne trouvera jamais l'idée, quoi qu'en dise Kant, dans la raison pure.

1. *Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 371.

Ou la loi morale ne vaut et ne commande que si elle est déjà conçue — fût-ce de derrière la tête — comme impliquant joie et bonheur, à titre de valeur intégrante ou complémentaire du bien; et alors elle n'est pas, à elle seule, absolue et catégoriquement impérative. Elle ne deviendrait impérative que si elle était connue non comme voix de *notre* raison, mais comme voix d'une *Raison universelle* qui voudrait comme *fin* le *bonheur universel* et qui aurait la *puissance* de l'assurer; et c'est ce qu'on appelle la « voix de Dieu ». Mais alors, la validité de la loi morale est liée à celle de l'idée de Raison universelle et souverainement bonne, que la *Critique de la raison pure* a précisément réduite à x. Au lieu d'un *principe* certain et valable *a priori*, nous n'avons donc qu'une conséquence dont la certitude et la valeur sont conditionnées par une condition elle-même incertaine; pour qu'elles fussent certaines, il faudrait que la raison, souveraine de notre pensée et de notre conduite, ne fût pas seulement représentation, mais fût acte, acte causal, acte spontané, acte libre; et il faudrait qu'elle eût en elle-même son unique *finalité* comme son unique causalité.

Ainsi, quelque effort que fasse Kant, le point de vue pratique ne saurait rendre apodictique ce qui ne l'est pas. Que nous consentions à agir *comme si* la vie éternelle existait, je l'admets; mais que la vie supra-naturelle, douteuse théoriquement, devienne pratiquement sûre dès qu'elle nous semble *commander* des actes supra-naturels eux-mêmes, c'est là un changement à vue qui ne peut, sinon par un coup de baguette dialectique, métamorphoser le doute en dogme. Dites-nous de *croire* à un devoir absolu et intemporel comme vous nous dites de croire à la vie intemporelle dont il est la manifestation; mais ne dites pas : — Le devoir, comme loi imposée par la vie éternelle à la vie temporelle, est *apodictiquement certain* et *absolument valable*.

« A l'égard de la nature, répond Kant, c'est l'expérience qui nous fournit la règle et qui est la source de la vérité; mais, à l'égard des lois morales, c'est l'expérience (hélas!) qui est la mère de l'apparence; et c'est une tentative au plus haut point condamnable que de vouloir tirer de ce qui *se fait* les lois de ce que je dois faire, ou de vouloir les y réduire[1]. » Cette condamnation de l'expérience est vraie ou fausse selon le sens où on prend l'expérience même. Si on entend par là, uniquement, ce qui *se fait*, ou *s'est fait*, ou *se fera*, sans y introduire ce que *je puis* faire en concevant telle *idée* et éprouvant telle *inclination*, en pensant et en aimant; alors, oui,

1. *R. pure*, éd. Hartenstein, t. III, p. 260.

l'expérience brute, réduite aux faits tels quels, aux faits dits positifs, fussent-ils « sociologiques », est impuissante à fournir une règle qui dépasse le donné, le modifie et le transforme. Mais il faut, selon nous, prendre l'expérience au sens intégral; il faut y introduire la conscience ou expérience intérieure, l'expérience de nos idées et de nos amours, l'expérience du pouvoir inspirateur et initiateur par lequel, s'appuyant sur ce qui est, l'intelligence invente ce qui n'est pas encore et commence en idée le meilleur, pour le continuer en acte. Alors il devient faux de dire que l'expérience est mère de l'apparence, de l'erreur, de la faute, de l'égoïsme; elle est, au contraire, mère de la moralité.

En résumé, les diverses excuses de Kant pour nous faire admettre, à tous les points de vue, que la critique de la raison pratique consiste à ne pas même essayer de critiquer la raison comme règle de conduite et à critiquer uniquement l'expérience, constituent une vaste *ignoratio elenchi* en même temps qu'une vaste *petitio principii*. Le titre même du livre est trompeur, puisqu'il devrait s'intituler : Critique de l'expérience comme pratique, avec admission sans critique d'une raison pure *pratique par elle-même*. Par toutes les voies nous avons abouti au même résultat : la Raison pure pratique est un problème, l'impératif *a priori* est un problème. Nous, hommes, nous nous demandons *si* les motifs sensibles sont tout, et nous construisons là-dessus la sublime idée d'un motif supérieur; nous, hommes, nous élevons un idéal bien haut au-dessus de nos têtes avec des matériaux empruntés à la réalité connue dans notre conscience; mais il n'y a là aucun *a priori*; il y a une expérience profonde et radicale de notre pouvoir de penser et d'agir que nous opposons à tous ses objets extérieurs.

Concluons que Kant a manqué aux règles de la critique qu'il avait si magistralement posées, en ne soumettant au doute méthodique ni l'existence, ni la nature, ni l'origine expérimentale de l'idée du devoir, ni sa prétendue origine rationnelle dans une causalité intelligible de la Raison qui serait une causalité nouménale, ni enfin l'objectivité et la validité absolue de l'idée du devoir. L'essentiel caractère de l'impératif catégorique, qui est d'être rationnel *a priori* et valable par soi, n'a pas été établi par Kant, et sa « raison pure » demeure elle-même une simple hypothèse, qui, à l'analyse, se résout en impossibilité.

ALFRED FOUILLÉE,
de l'Institut.

DE LA MÉTHODE

DANS LES

RECHERCHES DES LOIS DE L'ÉTHIQUE

Dans toutes les recherches, la méthode que nous appliquons influe d'une façon vitale sur les résultats, et cela à tel point, qu'étant donné une bonne méthode et une mauvaise méthode, la première conduira à la vérité, la seconde à l'erreur. Cela étant, il est étonnant que la question d'une méthode scientifique ait été si rarement et si insuffisamment discutée. Bacon et Descartes, le premier surtout, cherchèrent vaillamment à résoudre ce problème, mais depuis eux la tradition ou une critique superficielle ont tour à tour prévalu. Pour les sciences déjà établies, le progrès dans les méthodes a été grand et continu, quoique lent et imperceptible. Néanmoins l'absence d'un procédé franchement reconnu a eu pour résultat que dans toute nouvelle tentative, psychologique ou sociologique par exemple, on a été fort embarrassé pour trouver le chemin à suivre, ou bien on a suivi des méthodes basées sur une analyse ou sur une analogie insuffisantes, méthodes peut-être inapplicables aux nouvelles recherches.

Les résultats brillants obtenus dans beaucoup de directions par les savants ont malheureusement fait croire que les conjectures et les hypothèses hardies forment la base essentielle de la méthode scientifique. « L'imagination, la perspicacité, le génie », ou quelque autre qualité humaine difficile à analyser constituent, d'après Whewell, la méthode qui conduit aux découvertes et, par conséquent, il n'existerait, selon lui, aucun art des recherches [1]. John Stuart Mill a poussé l'analyse plus loin. Il disait que les hypothèses étaient, il est vrai, « absolument indispensables », mais qu'elles devaient être soumises au contrôle. Néanmoins on ne trouve dans Mill aucune allusion précise concernant la source des hypothèses, excepté dans quelques passages qui donnent à entendre que nous acceptons n'importe quelle supposition qui se présente — il ne nous

1. *Philosophy of the Inductive Sciences*, 1847, p. VIII.

dit ni comment, ni pourquoi, — que nous vérifions son exactitude, puis que nous laissons naître de nouvelles suppositions jusqu'à ce que par une suite de tâtonnements et d'erreurs on atteigne la vérité. Quelles sont les conséquences de ce procédé? Supposons qu'un homme désire découvrir la nature de la conscience. Il imitera donc Mill, c'est-à-dire qu'il établira une hypothèse et commencera à la vérifier; mais il se trouvera en face de tels obstacles pour arriver à une vérification complète, — car la vérification n'est possible que quand une science est très avancée et que grâce aux matériaux accumulés on est arrivé à des conclusions étendues — qu'il se sentira forcé de s'en tenir à une vérification incomplète et à une conclusion provisoire à laquelle les règles de Mill ne pourront s'appliquer. Quels résultats obtiendra-t-on ainsi? Seulement des hypothèses innombrables, qu'on ne pourra vérifier, et dont il sera impossible de prouver l'exactitude et, comme conséquence, une absence de tout progrès et de toute certitude. Il est donc évident que la méthode des recherches concernant l'éthique ne doit pas être, du moins au commencement, une méthode simplement d'hypothèse et de vérification.

Toutes nos pensées, exprimées ou non, lorsqu'elles paraissent sous une forme indicative, constituent des jugements ou des assertions et les personnes ordinaires, sans instruction, considèrent généralement ces jugements comme entièrement faux ou entièrement vrais. C'est seulement lorsque nos pensées deviennent plus affinées que nous faisons des distinctions plus délicates et que nous pesons nos preuves avec une balance assez sensible pour enregistrer successivement la suspension du jugement, les conjectures, les hypothèses, la théorie et finalement la certitude ou le fait lui-même. De ceci résulte une différente conception de l'idée de preuve et une admission consciente du degré de certitude de la preuve. Si, par exemple, un penseur sérieux allait par hasard un jour à la Cité à une certaine heure le matin et s'il voyait que la plupart des voyageurs dans son compartiment lisent un certain journal, il se demanderait s'il y a des nouvelles spéciales dans ce journal, si les voyageurs n'ont pu se procurer d'autres journaux ce matin-là, si tous les compartiments de ce train et si tous les trains pendant toute la journée confirmeraient l'observation actuelle. Il se demanderait aussi si ce journal est lu surtout dans la contrée que dessert cette ligne de chemin de fer ou bien si réellement c'est celui qui a le plus fort tirage de tous les journaux du pays. Nous aurions donc là une série d'hypothèses exprimées sous forme de questions, mais si nous remplaçons le penseur sérieux par une personne ordinaire, elle affirmera tranquillement et tout naturellement que ce journal a le plus fort tirage. Telle est la manière de faire du commun

des mortels dans la majorité des cas où il n'est point question d'intérêts personnels, et cette absence de circonspection dans le jugement est précisément ce qui distingue les gens ordinaires des penseurs sérieux qui traitent les faits, et les interprètent, avec une exactitude scrupuleuse.

Une hypothèse est donc simplement une proposition que nous ne saurions affirmer et, par conséquent, à un point de vue psychologique, une hypothèse peut être considérée comme un exposé de faits pur et simple. Ayant ainsi déblayé le terrain nous pouvons maintenaut examiner l'origine des hypothèses. Désirant comprendre le monde où nous vivons, nous essayons toujours d'inférer le général du particulier. Si nous faisons parti du commun des mortels, le procédé sera simple parce que nous exprimerons chaque proposition particulière par des termes généraux et l'affirmation générale découlera du fait spécial observé ou pensé. Le procédé qu'emploie un penseur scrupuleux n'est pas essentiellement différent. Lui aussi est à l'origine influencé par le désir d'arriver à des affirmations générales, seulement sa méthode n'est pas si dogmatique. Son expérience générale en matière d'éthique, par exemple, amènera au premier plan certains traits proéminents de l'éthique, et ceux-ci deviendront ses hypothèses préliminaires. Ici nous devons compter avec la nature de la mémoire, laquelle amène à un moment donné l'apparition dans la mémoire de ce que nous cherchons — si cela y est — surtout quand ce que nous cherchons s'est imprimé par la répétition, par l'attention, ou l'intérêt que nous y avons apporté. Étant donné alors une certaine question à laquelle nous cherchons une réponse, la réponse dans une mémoire normale se présentera — si elle y est — parce que question et réponse sont, jusqu'à un certain point, identiques, et la concentration d'esprit sur la question est, au point de vue psychologique, l'équivalent du développement de ce qu'elle implique : c'est là la réponse.

Nous pouvons donc affirmer formellement qu'une hypothèse n'est pas un « accident », comme le dit Mill, ni le résultat du travail mystérieux d'une faculté, comme l'affirme Whewell. Cela montre aussi qu'une observation scrupuleuse et pénétrante, ainsi que la présence de matériaux choisis, sont indispensables pour établir et pour prouver une hypothèse scientifique, puisque ces matériaux seuls contiennent les éléments dont on peut former les hypothèses, bien que la promptitude à percevoir les caractères généraux soit également essentielle. De plus, la variété des hypothèses est due au caractère équivoque de notre savoir, quantité de traits d'une importance égale en apparence se développant quand nous les cherchons. D'un autre côté, quand l'observation peut être complète ou que des expériences décisives sont possibles, l'affirmation mise en avant n'a plus d'équivoque et représente conjecture, hypothèse, théorie et fait tout ensemble. Si les critiques ont eu des doutes quant à l'origine psychologique des hypothèses et n'ont pas tenu compte de la part que l'observation joue dans

leur formation, c'est parce qu'on a présenté aux critiques des produits scientifiques et non les méthodes intimes par lesquelles on les avait obtenus.

Supposons que nous analysons la nature de la conscience d'après la méthode non scientifique généralement adoptée. Nous admettrons alors que nous avons une conscience personnelle, que nous connaissons quelques-uns des points les plus saillants, et nous nous demandons quels en sont les traits caractéristiques. Nous nous rappelons, par exemple, la réponse usuelle disant que la conscience nous fait distinguer le bien et le mal, ou bien si nous nous posons la question : « qu'est-ce que la conscience », quelque trait caractéristique nous sera suggéré par association. L'association des idées nous ayant fourni une réponse provisoire, cette réponse devient une hypothèse qui affirme provisoirement que la conscience guide les hommes en ce qui concerne le bien et le mal. Nous essayons ensuite de vérifier notre hypothèse en cherchant des preuves qui la confirment et grâce encore à l'association des idées — car l'idée principale fait naître ou développe des idées en harmonie avec elle-même — nous les obtenons sous forme d'un nombre considérable d'exemples favorables. Notre hypothèse semblant prouvée, nous affirmons définitivement que la conscience nous guide en ce qui concerne le bien et le mal.

Le procédé scientifique, au contraire, nous obligerait d'abord à observer les phénomènes de la conscience dans un grand nombre de cas et dans les conditions les plus variées de temps, d'espace, de personnes et de circonstances avant de songer à essayer une hypothèse précise ou même avant d'oser en formuler une, et si nous satisfaisons à cette obligation, nous aurons deux avantages : notre connaissance intime des matériaux recueillis nous permettra de choisir ou de nous rappeler les faits qui se renouvellent le plus souvent (car ce sont des faits généraux que nous cherchons à découvrir) et ensuite nous pourrons facilement vérifier ou rejeter les hypothèses faites dans ces conditions. Il s'ensuit que plus notre connaissance d'une série de faits est profonde, plus il nous est facile de trouver ce qui est le moins accidentel et par suite de suggérer des hypothèses qui très probablement seront correctes, et aussi que si nous sommes peu familiers avec les faits certains nos hypothèses et nos expériences seront presque sûrement futiles, tandis qu'on aura une tendance à négliger totalement les recherches systématiques parce qu'on sent qu'elles sont inutiles quand les données qu'on possède n'ont pas été examinées avec soin.

Des observations *systématiques*, *réfléchies*, *variées*, *étendues*, *minutieuses*, *directes*, *répétées*, et, autant que possible, *complètes*, ainsi que le refus presque absolu de tenir compte de toutes les observations faites d'une manière non systématique et de tous les souvenirs non classés systématiquement constituent donc les premiers pas de la marche vers les découvertes scientifiques. Un procédé identique devrait aussi accompagner toute vérification. Il est inutile de dire qu'il faut conduire les recherches de façon à découvrir avec autant d'impartialité les preuves qui condamnent nos théories que celles qui les confirment. En ce qui touche la valeur de l'observation nous pouvons donner comme exemple l'emploi que fit Kepler des matériaux que lui avait fournis Tycho-Brahé d'une part, et, d'autre part, Newton avec ses vastes connaissances astronomiques et physiques.

Le second pas important est l'examen des matériaux recueillis dans le but d'atteindre les faits les plus généraux; dans ce cas le procédé semble être le suivant. Si le sujet a quelque étendue, les généralisations ne dépassent pas beaucoup les faits scientifiquement examinés et on n'essaye même pas de les établir avant d'avoir fait une grande provision de faits certains, surtout s'il s'agit d'une science nouvelle. Si nous proposons une solution il faudra continuellement chercher de nouveaux facteurs, circonstances et éléments constitutionnels, et en tenir compte d'une manière impartiale. De plus, il faudra essayer méthodiquement et à plusieurs reprises de réfuter la solution proposée et de montrer que l'opinion contraire est la bonne, ou que notre solution prouve trop ou trop peu. Par exemple, si nous voulons examiner la nature de la conscience nous chercherons à découvrir si la conscience nous trompe quelquefois, si jamais elle se tait quand, selon la théorie, elle devrait parler, et si, dans les questions amorales ou immorales il n'y a pas également présent en nous quelque chose qui nous dit ce qu'il convient de faire dans la circonstance. Une enquête impartiale de ce genre nous révélerait peut-être que les voleurs et les débauchés se reprochent quelquefois d'avoir laissé échapper une occasion de vol ou de débauche et que l'on peut trouver dans quelques hommes tous les signes d'une conscience immorale. Pareillement, si nous cherchons un assez grand nombre de facteurs différents, nous trouverions peut-être que la conscience représente un groupe de faits ayant des rapports plus ou moins vagues plutôt qu'un fait unique.

Naturellement, toute observation est basée sur des suppositions ou sur des hypothèses. En examinant la conscience, nous devrons

donc commencer par admettre une expérience générale et particulièrement les faits communément regardés comme appartenant au domaine de la conscience, car autrement le terme Conscience serait une vague inconnue. Bien plus, nous sommes obligés de supposer, pour commencer, que certaines choses se rapportent plus à la conscience que d'autres, la volonté et l'intelligence, par exemple, plutôt que les mathématiques ou la physique. Mais des suppositions de ce genre dues à des connaissances déjà acquises n'entraînent aucun danger. Elles nous laissent encore la liberté de montrer que la conscience n'existe pas, ou bien qu'elle agit contrairement à ce que prétend l'opinion commune, ou qu'elle n'est qu'un cas particulier d'un fait plus général, ou que les mathématiques ou la physique s'y rattachent d'une manière ou d'une autre, et ainsi de suite.

Nous devons donc commencer par certaines hypothèses préliminaires, mais nous devons les considérer simplement comme nous fournissant un point de départ dont nous serons libres de nous éloigner autant que le demanderont nos recherches. Si l'on agit autrement on s'imaginera, comme cela arrive quelquefois, que l'hypothèse préliminaire sur laquelle notre observation est basée prouve tout et, par conséquent, nos investigations n'auront aucune valeur. Et ce qu'on a dit concernant l'interprétation des faits est vrai de l'interprétation des circonstances qui affectent ces faits d'une façon vitale, par exemple l'inutilité de nos paroles sur le mouvement des nuages.

Sans entrer dans de plus grands détails, nous pouvons dire que les observations et les expériences systématiques (si elles ne sont pas trop gênées par les suppositions préliminaires quant aux faits et aux circonstances), combinées avec des généralisations graduées et avec des vérifications et des déductions systématiques, constituent la méthode qu'on doit adopter dans les recherches concernant l'éthique, aussi bien que dans toute autre recherche.

Il ne faut pas non plus éviter les expériences en matière d'éthique. On peut délibérément appliquer la méthode qui consiste à « amasser des charbons ardents sur la tête des hommes » afin de faire sur eux une impression, et si cela ne réussit pas, on peut appliquer la méthode diamétralement opposée et traiter avec sévérité les mêmes personnes et cela quelquefois avec un succès remarquable. Dans ce cas les expériences ne sont pas seulement possibles et complètes, mais elles démontrent qu'il n'est pas universellement vrai que rendre le bien pour le mal fasse une impression favorable sur le méchant, surtout quand il ne s'agit pas de héros ou de person-

nalités remarquables. Au contraire, on trouve que dans beaucoup de cas les mauvais sentiments augmentent et que le mépris pour la personne clémente apparaît comme un nouveau facteur. De telles expériences font entrevoir aussi que la sévérité convertit quelques hommes plus rapidement que l'amour, prouvant ainsi combien est exclusive la doctrine de la non-résistance. Bien plus, on peut même acquérir l'habitude de faire des expériences sur soi-même, des expériences tentatives et des expériences décisives (car il y a deux genres d'expériences), au point d'épuiser la liste des faits à observer dans les circonstances les plus variées. Nous pouvons aussi analyser nos intentions et nos motifs — nos vrais motifs — tout comme nous démontons, puis remontons, une machine.

En vérité, il n'est guère douteux que l'on ne puisse faire des observations et des expériences aussi variées dans les sciences morales que dans les sciences physiques. On peut étudier, au point de vue moral, la réflexion ou l'imagination jusqu'à ce que des examens répétés ne produisent aucune espèce nouvelle de faits, montrant ainsi qu'on a épuisé les recherches dans cette direction. On peut analyser des cas de conscience jusqu'à ce qu'on ne puisse découvrir rien de nouveau ayant quelque valeur ; rien que des circonstances et des faits variables et insignifiants. Généralement on peut toujours, dans les recherches éthiques, recourir aux observations et aux expériences systématiques. L'étude de soi-même est essentielle. Elle nous enseigne, par exemple, si je ne me trompe, que nous ne nous préoccupons pas toujours des questions de morale ni des choses en général au point de vue moral, qu'il faut surveiller étroitement notre imagination pour empêcher que nous ne nous trompions nous-mêmes, qu'il faut faire l'éducation de notre jugement pour qu'il soit sensible et juste, que beaucoup de nos jugements nous viennent d'autrui et que beaucoup d'entre eux se forment graduellement, que nous sommes guidés par des habitudes innombrables, que la pensée séparée de l'action est vide et ne nous permet pas ou ne nous permet que bien peu de connaître notre caractère moral, que la morale implique la réglementation des besoins, que la douleur et le plaisir n'entrent pas nécessairement comme facteurs déterminants dans toute action, qu'une volonté indéterminée ou immuable est une chimère, que l'égoïsme, la prudence, l'amour de la paix, la sagesse, l'obéissance, l'honneur et la moralité sont les différentes parties d'un tout, que la morale, la logique et l'esthétique constituent une seule province, et ainsi de suite.

En psychologie, l'étude des autres est relativement peu importante. Que nous observons continuellement et que le degré d'attention varie, que nous sommes gouvernés par nos besoins, que la mémoire est un fait réel et que les souvenirs s'effacent graduellement, que la sensation et la réflexion nous guident, et d'autres faits similaires, tout cela nous pouvons le découvrir sans sortir de nous-mêmes, quoique, même dans ce cas, quelque observation des autres soit nécessaire pour éviter une caricature de la réalité. Cependant, dans les questions de morale, il est plus nécessaire d'étudier les autres, puisque les faits moraux ne sont pas si clairement exprimés que les faits psychologiques. En morale, la race prend souvent la place de l'individu, tandis que l'individu tire presque entièrement ses habitudes morales de son milieu. Les conclusions morales et les principes moraux sont surtout acquis, et pour savoir ce que c'est que la morale tout entière, sauf les parties les plus superficielles et les moins sûres, il faut étudier les hommes, les vivants et les morts. Tantôt nous nous sentons pleins d'enthousiasme, tantôt, au contraire, nous nous sentons mesquins ou indifférents et, de plus, les hommes diffèrent tellement en matière de morale et sont gouvernés par une si grande variété de motifs qu'il serait peut sage de tirer des conclusions uniquement de nos réflexions personnelles.

L'histoire prouve clairement la nécessité de consulter d'autres époques et d'autres races. Nous voyons les hommes de l'époque d'Homère massacrer et dépouiller les tribus voisines sans soupçonner que cela était immoral, tel Ulysse. Nous voyons les sages de la Grèce et les hommes comme Paul de Tarse admettre naturellement l'esclavage. Nous voyons les stoïciens et les épicuriens qui cherchent surtout à vivre une vie paisible et harmonieuse. Nous voyons des chrétiens comme Luther qui songent uniquement à obéir aux ordres impérieux du roi des rois. Nous voyons ceux qui se regardent comme de faibles enfants gouvernés par un père tout puissant qu'ils se représentent tantôt comme un dieu d'amour, tantôt comme un despote capricieux. Ce père, tantôt exige l'accomplissement du bien et tantôt verse la pluie sur les champs des justes et des méchants, tantôt il voue les hommes aux tourments éternels et tantôt il exige l'observance des cérémonies. Nous voyons des hommes qui, comme Sir Thomas More, disent que l'homme moral est celui qui refuse avec empressement le plaisir en vue des récompenses futures, et nous voyons ceux qui, comme Auguste Comte, n'ont pour but que de « vivre pour autrui ». Enfin nous voyons des hommes qui fondent la morale soit sur le plaisir, soit sur l'amour

de soi, ou sur le respect de soi-même, ou sur la sympathie, ou encore sur une loi mystérieuse du devoir. Dans ces circonstances rien n'est plus dangereux que de regarder les croyances de notre enfance et nos sentiments individuels comme des guides suffisants dans nos études d'éthique. Il faut approfondir davantage la question, embrasser d'un coup d'œil l'espace et le temps afin de trouver un facteur commun, si ce facteur existe. Le résultat c'est que nous apercevons qu'il y a peu de termes dont la signification et l'étendue soient aussi vague que le bien et le mal considérés au point de vue historique.

De plus, en étudiant d'une manière systématique l'homme dans le passé et dans le présent, le moraliste pourra évoquer le type idéal de l'homme moral et observer comment il s'est développé avec les siècles depuis l'époque où il est devenu membre d'une humanité policée, et il verra comment ces transformations ont été amenées surtout par des transformations dans les conditions sociales. Si on ne suit pas cette marche il est à craindre que le savant, dans son cabinet de travail ne crée un homme de bien abstrait ou fictif basé sur la manière de sentir d'un savant d'une époque particulière dans son cabinet, loin de toutes les difficultés et des complications de la vie. Ceci semble être d'ailleurs trop fréquemment le cas chez beaucoup de nos moralistes modernes, et par suite les ouvrages d'éthique ne sont pas toujours en contact avec la réalité. Dans les conversations de Socrate, dans les récits de Platon, dans les conseils pratiques d'Aristote, dans l'insistance des Stoïciens sur la pratique du bien, dans la conception d'une vie simple par les Épicuriens, la théorie éthique était une alliée étroite de la pratique éthique; de là la fraîcheur perpétuelle de ces systèmes. C'est en partie pour cette raison que le manteau du moraliste est tombé sur le statisticien, l'économiste, l'hygiéniste, le médecin, l'humanitarien, le socialiste, le criminologiste, et l'éducateur, quoique ces spécialistes aient, bien entendu, leur indépendance dans la vie moderne. Ce sont ces hommes qui, à notre époque, ont contribué d'une façon importante aux études sur la morale parce qu'ils ont étudié minutieusement les faits sociaux et en sont ainsi venus à voir que la vie éthique est influencée très largement par de nombreux facteurs sociaux.

Enfin, le moraliste doit être un homme de bien sans cependant être parfait. S'il n'était pas bon, il ne verrait pas et ne comprendrait pas beaucoup de choses vraiment bonnes, et s'il n'avait pas beaucoup de défauts il ne comprendrait pas la moyenne des hommes. Il faut aussi qu'il soit exempt de préjugés, ou, du moins, qu'il tienne compte qu'il en a.

Le moraliste doit étudier les vicissitudes des idées morales dans les différentes races, chez les adultes, chez les enfants et chez les animaux. Il doit étudier l'influence des conditions physiques, psychologiques, économiques, politiques et intellectuelles. Lorsqu'une science morale sera suffisamment établie, les spécialistes pourront étudier séparément la Conscience, l'Imagination et le Jugement. Là encore le moraliste devra se rappeler qu'il ne peut vraiment comprendre les autres hommes que lorsqu'il se comprend lui-même et qu'une observation personnelle et consciencieuse est indispensable dans les recherches d'éthique.

Pour résumer : La méthode scientifique implique au moins neuf étapes distinctes :

1. Nous supposons que nous avons déjà une expérience générale.

2. Nous concevons un sujet à étudier.

3. Nous avons besoin d'une supposition ou d'une hypothèse, fournie par des connaissances antérieures, pour nous indiquer sommairement ce qu'il faut d'abord observer et examiner et pour nous faire connaître les choses les plus en rapport avec notre sujet d'étude.

4. Puisque nous observons dans le but d'acquérir des faits généraux, nous négligerons systématiquement ce qui est évidemment accidentel par rapport à notre sujet, ou ce que nous trouvons tel.

5. Systématiquement nous observons et faisons des expériences par une induction aussi serrée et aussi complète que possible.

6. Nous cherchons à découvrir par une étude des souvenirs ou des notes se rapportant à ce que nous avons observé systématiquement quels facteurs semblent invariablement présents et quelles conditions influent sur ces facteurs. C'est-à-dire, en langage ordinaire, nous recherchons des hypothèses.

7. Nous cherchons à vérifier les hypothèses que nous avons mises en avant en appliquant le paragraphe 5, surtout en faisant des expériences et des observations soigneusement préparées, notre but étant d'obtenir des affirmations plus ou moins catégoriques.

8. Nous élargissons le plus possible nos généralisations en les reliant à d'autres généralisations connues dans le but d'en trouver une qui épuise le sujet étudié et qui éclaire les sujets connexes.

9. Finalement, nous pouvons nous servir de la méthode contraire, c'est-à-dire par déduction, et aller des généralisations plus larges à d'autres qui le sont moins et que nous ne connaissons pas encore.

Naturellement ces étapes ne suivent pas exactement un temps et

un ordre donnés, et de plus, comme on a supposé avoir une certaine expérience et un certain entraînement, nous devrions plutôt parler de neuf phases dans cette opération où à chaque phase particulière toutes les autres phases sont impliquées, quoique à un moment quelconque une phase soit toujours prédominante. A vrai dire, une exposition si sèche n'est pas tout ce qu'une méthode scientifique pourrait offrir, parce que chaque phase devrait être travaillée jusque dans ses détails, afin que l'on puisse trouver un guide sûr dans beaucoup de ces points critiques que présente chaque phase.

Une méthode générale de ce genre devrait être acceptée comme essentielle dans toutes les recherches quelles qu'elles soient et, par conséquent, comme essentielle dans les recherches concernant la morale. C'est une cause grave d'erreur pour les études de morale, aussi bien que pour les autres études, que de se fier trop aux affirmations des autres, surtout si l'on n'a pas pris le soin de s'assurer qu'ils ont déjà appliqué une méthode scientifique, d'autant plus qu'on peut aisément montrer que l'intensité de notre confiance morale n'est pas partagée par tout le monde à l'époque actuelle et ne l'a pas été dans le passé. Le feu d'artifice le plus brillant ne nous montre pas plus de couleurs différentes et plus de nuances qu'une étude anthropologique du genre humain ne nous montre de différences et de nuances (en apparence du moins) dans l'idée que les hommes se sont faite du bien et du mal. De là ni un calme examen de soi-même, ni une ferme confiance dans l'intuition, ne suffisent pour édifier méthodiquement une théorie scientifique de la morale. Des méthodes scientifiques, générales et spéciales, sont nécessaires, et on ne saurait trop insister sur le fait que des observations systématiques doivent accompagner chaque étape des recherches, autrement les recherches les plus logiques ne servent à rien lorsqu'il s'agit de découvrir ou de contrôler la vérité.

Enfin, l'application consciente d'une méthode scientifique est particulièrement nécessaire en morale à cause de son histoire spéciale et de ses rapports avec la religion et la métaphysique. Il y a deux mille ans, Lucrèce, voulant défendre la théorie naturaliste de l'Univers et détrôner la théorie surnaturelle alors en faveur, s'appuyait, comme témoignage quant aux faits, sur les on-dit et sur des souvenirs non systématisés, et ses spéculations ne prétendaient pas reposer sur une méthode; mais aujourd'hui, dans les sciences naturelles, les on-dit, les souvenirs non systématisés et les spéculations non soutenues par de fortes preuves sont hors de cours. Cependant la tradition en ce qui concerne la morale retourne à cette

époque, et même à une époque encore plus reculée, et tout au plus essaie-t-on, de nos jours, un compromis entre les vieilles et les nouvelles idées, ce qui équivaut à vouloir mêler l'eau et l'huile. N'est-il pas logique de croire qu'avec une application rigoureuse d'une méthode scientifique, la morale, en tant que science, sera aussi profondément révolutionnée, en comparaison de l'ancienne morale, que la physique moderne si on la compare à la physique de Lucrèce et d'Aristote?

GUSTÁV SPILLER.

Londres.

ESSAIS D'ESTHÉTIQUE EMPIRIQUE

(L'INDIVIDU DEVANT L'ŒUVRE D'ART)

Les lecteurs de la Revue philosophique se rappellent peut-être ma petite *Psychologie de l'écrivain sur l'Art* [1] dans laquelle j'essayais de raconter mon évolution esthétique et de donner, pour ainsi dire, mon signalement personnel en ce qui concerne les préférences artistiques. Les pages qu'on va lire sont extraites d'un travail beaucoup plus important et plus volumineux, et qui représente la même tentative d'appliquer à l'esthétique les procédés de la psychologie individuelle et empirique. Il s'agit de notes prises dans les musées de peinture et de sculpture du 15 avril 1901 au 20 mai 1904, et dont l'ensemble constitue un dossier assez complet sur ma façon d'entrer en rapport avec l'œuvre d'art. Le peu d'espace accordé par la *Revue philosophique* à des études aussi spéciales, aussi détaillées et aussi techniques, m'oblige à choisir dans ces notes celles contenant le plus d'idées générales; et à n'y ajouter que de très rares spécimens des observations particulières qui leur ont donné naissance. Il s'agit, dans un nombre restreint de pages, d'atteindre au but que j'ai eu en vue lorsque j'ai recopié toutes les notes prises dans le courant de trois ans d'étude de l'œuvre d'art et de mes rapports avec elle, but qui consiste à suggérer à d'autres les problèmes et les hypothèses qui ont surgi devant moi; et à fournir, en même temps, par l'exemple de mon propre travail, une méthode de recherche à la fois objective et introspective, et capable d'être variée selon les aptitudes et les circonstances personnelles du travailleur, dans ce champ de la psychologie. L'essence de cette méthode consiste dans sa nature purement individuelle et empirique. Selon ma manière de voir, les véritables données de la conscience, les modes de la vie psychique, se refusent à des méthodes rigoureuses. Nous ne pouvons mesurer avec précision que les éléments premiers de nos états psychiques; or ces éléments ne se montrent jamais normalement dans leur pureté absolue, et ils perdent leur signification dès qu'ils sont soumis à un procédé d'isolement. Dans l'esthétique surtout nous avons affaire à des fusionnements, des abréviations, des sommes de procédés psychiques. Et pour se rendre compte des pro-

1. Voir la *Revue* du 1er septembre 1903, p. 225.

blèmes il faut commencer non pas par le fait élémentaire tel que l'analyse l'a dégagé, mais par le fait complexe qui seul se présente dans l'expérience. Il faut aller non pas du simple au composé; mais de la donnée complexe, touffue, souvent obscure de la réalité au résultat simple mais artificiel de l'analyse. Ma méthode consiste surtout à se dire : que se passe-t-il en moi? Et pour que cette question ne soit pas vaine, il faut laisser aux différents individus la liberté de puiser comme ils veulent les renseignements qu'ils sont en mesure de fournir sur eux-mêmes. L'unité se trouvera ensuite dans les hypothèses et les vérifications d'hypothèses sorties spontanément de ces études individuelles, de l'assemblage de petits drames intérieurs dont se compose cette abstraction si souvent définie, si peu analysée : le phénomène esthétique.

Convaincue comme je le suis de la nécessité de s'en tenir à des témoignages directs, et de l'utilité des témoignages les plus variés, je m'abstiendrai d'un abrégé de mes propres notes, pour y substituer deux petits mémoires faits par deux de mes élèves, à qui j'avais indiqué ma méthode sans leur faire part de mes observations individuelles. Le lecteur aura donc sous les yeux le témoignage de trois individus de race, d'éducation et d'âge différents, et présenté de la façon que chacun a trouvé la plus naturelle. Le travail de mes jeunes collaborateurs a aussi sur le mien l'avantage d'être beaucoup moins touffu de détails et hérissé de questions techniques; en sorte qu'il prépare mieux le lecteur, dans un espace beaucoup plus restreint, à quelques-unes des principales conclusions que je lui présenterai plus tard. Le mémoire du Dr Maria Krebs s'intitule :

Résumé d'observations faites dans les musées, hiver 1903-04.

C'est dans un nombre de cas relativement petit, que je suis susceptible de ressentir l'émotion esthétique, c'est-à-dire de ressentir vis-à-vis de l'œuvre d'art de la jouissance, d'entrer en elle. Ce sentiment de la participation à la vie de l'œuvre, d'une *participation profonde*, joyeuse, qui satisfait, — je ne la ressens chaque fois que pour une œuvre d'art *déterminée*, ou bien pour un groupe déterminé de ces œuvres. Il ne m'est jamais arrivé, par exemple, d'être saisie par *toutes* les œuvres marquantes d'un musée. Je n'ai donc jamais constaté un état esthétique correspondant à l'œuvre d'art en général, mais seulement à une ou plusieurs œuvres d'art déterminées; j'ai cependant remarqué des états où se manifestait une plus grande facilité à saisir l'œuvre d'art en général, mais dans ce cas il s'agissait moins de jouir et d'être exalté que de ressentir une satisfaction intellectuelle.

D'après ces observations spéciales, je remarque trois façons différentes et trois stades différents dans ma réceptivité devant l'œuvre d'art. Dans trois dixièmes des cas, l'œuvre d'art s'empare de moi comme *un tout* (principalement comme ensemble de composition et impression colorée) *subitement* comme une musique vous saisissant tout à coup ; je me sens en même temps profondément excitée (dans quelques cas il y a des battements de cœur) et satisfaite. Je perds le sentiment de la durée, et presque complètement aussi de l'ambiance. Je sens en moi comme un *crescendo* dans la joie, une concordance entre l'œuvre d'art et moi, une harmonie intérieure, un accord de système ; l'ambiance se fait légèrement sentir, juste assez pour provoquer des pensées et des associations conscientes qui ne me distraient jamais de l'œuvre d'art ; il m'est pénible de la quitter. Dans tous ces cas j'ai fait sur mon état physique correspondant les observations suivantes :

Je me sentais en entrant dans le Musée, un peu fatiguée, prête aux impressions et fermée au monde extérieur. Les visiteurs de la galerie m'étaient indifférents. En même temps j'étais en entrant dominée par une forte *obsession rythmique*, qui continuait pendant la contemplation de l'œuvre d'art, et qui semblait m'interdire la jouissance d'autres œuvres d'art.

Dans *six dixièmes* des cas, l'œuvre ne m'empoigne pas ; je dois faire effort pour la pénétrer. J'y atteins souvent par des moyens mécaniques, ou bien par un intérêt d'ordre scientifique ; et peu à peu j'arrive à la contemplation esthétique de l'œuvre d'art. Je parviens enfin à la posséder. *Dans ces cas je suis en état d'assimiler l'une après l'autre les œuvres d'art différentes*, d'entrer dans leur secret, de jouir de leur signification spéciale. Mais il manque à cette jouissance l'excitation intérieure, le haut contentement, l'exaltation.

Voici quel est mon état physique dans cette seconde catégorie de cas.

Je me sentais en entrant dans le musée physiquement bien disposée, très réceptive aux impressions du monde extérieur. Parfois l'obsession rythmique déjà faible et suggérée par la marche, m'abandonnait, ou se transformait en une autre, dès que j'entrais dans la contemplation de l'œuvre.

Dans des cas analogues il a pu m'arriver que, continuant à aller d'une œuvre à l'autre, *l'obsession rythmique* continuait à changer devant chaque œuvre, et j'obtenais en de rapides changements de nouveaux rythmes, de nouvelles mélodies, qui me *semblaient issus de l'œuvre d'art*. Ces rythmes et ces mélodies prenaient souvent pour la première fois naissance en moi.

Quand j'avais une obsession forte, je remarquais que celle-ci était suspendue pendant la rigoureuse contemplation pour réapparaître aussitôt qu'il y avait une détente dans la fixité de l'attention dirigée sur l'œuvre. — Dans ces cas-là, la contemplation me devenait un *travail pénible*, une lutte perpétuelle contre une force se soulevant, entravant la pénétration dans l'œuvre.

D'autres fois encore, j'observais que la mélodie qui me poursuivait fortement subissait, devant les œuvres d'art différentes, des *modifications de rythme et de mesure*, que, par exemple, le trochée dégénérait en iambe, ou que la mesure s'accélérait ou se ralentissait.

Dans un dixième des cas je ressentais une absolue impossibilité à entrer d'une manière quelconque en relation avec l'œuvre d'art. Tous les efforts étaient inutiles, l'œuvre restait en *dehors de moi*; je la sentais opposée, j'éprouvais une impression presque douloureuse, je quittais enfin le musée avec un dégoût particulier.

Dans tous les cas analogues, je souffrais d'une forte *préoccupation de l'esprit* ou d'un fort *malaise physique*; ou bien l'obsession musicale était trop puissante, de sorte qu'elle me contrariait violemment et que je ne trouvais rien qui me parût lui correspondre.

Sur la façon dont se produit la contemplation visuelle de l'œuvre j'ai fait les observations suivantes :

Dans le premier moment, le regard s'attache au point central du tableau et de la statue... Le regard va ensuite rapidement au point où aboutissent les lignes principales de l'œuvre; il s'y tient un instant, puis, en suivant de nouveau les principales lignes, il se hâte vers les points inférieurs, vers la base. De là, le regard se dirige de nouveau vers les points les plus élevés, et se perd ensuite dans les tracés de moindre importance. Le moment où le regard est dirigé *vers le haut* est toujours lié à un sentiment de joie, de force, de légèreté; le regard vers le bas est accompagné d'un sentiment de lourdeur, d'étouffement, de relâchement.

Il faut relever dans ce petit mémoire certains points principaux que je voudrais fixer dans l'esprit du lecteur, parce que leur compréhension servira de fil conducteur dans les spécimens que je prendrai dans mes propres carnets, fil conducteur aboutissant (à travers des obscurités, des doutes et des erreurs trop longs pour un article de revue) aux idées générales qui termineront cet extrait de mon travail. Voici ces points, dans leur ordre logique.

1° La différence existant entre le fait de voir, de comprendre, une œuvre d'art (en se rendant compte de ses différentes particularités, et le fait de jouir de cette œuvre.

2° Les variations dans cette capacité de jouir, le plus ou moins de cette capacité, la rapidité, la lenteur, la difficulté (la distraction et *l'aridité* en choses esthétiques) variant dans cette condition de jouissance avec l'état physique et psychique de l'individu, d'un côté, et le choix de l'œuvre d'art d'un autre.

3° L'existence de moyens intellectuels, moraux, presque physiques pour entrer en rapport de jouissance avec une *œuvre d'art* déterminée : à savoir, examen technique et historique de l'œuvre d'art; intérêt du sujet et ainsi de suite.

4° L'enrayement de la possibilité de jouir d'une œuvre d'art déterminée par l'entrée en rapport de jouissance avec d'autres œuvres dissemblables, ou par la vue de trop d'œuvres d'art à la fois, sans rien qui les relie esthétiquement entre elles.

5° L'existence de mouvement et de rythme projetés par nous dans l'œuvre d'art, et se manifestant par le plus ou moins de compatibilité de celui-ci avec les *obsessions rythmiques* que le sujet découvre en lui-même.

6° L'existence d'une façon donnée de percevoir une œuvre d'art déterminée : en d'autres termes, l'existence dans l'œuvre d'art de certaines voies idéales le long desquelles se porte notre attention dans l'acte très complexe et assez lent de la compréhension esthétique.

7° Point qui peut sembler évident mais que les traités d'esthétique les plus profonds négligent à tout instant : l'acte de se rendre compte du sujet représenté par une œuvre d'art est essentiellement différent de celui d'entrer en rapport avec la *forme*, c'est-à-dire avec l'œuvre d'art en elle-même, de manière à autoriser une étude très spéciale et très approfondie de l'action réciproque, synthétique ou destructive, de l'aperception du *sujet* et de celle de la forme.

Ces points principaux, fournis par la seule lecture du petit mémoire du docteur Krebs, constituent déjà les jalons d'une esthétique beaucoup plus empirique que celles qui sont actuellement enseignées, et permettent aux lecteurs de deviner, sans que je les lui indique d'avance, les hypothèses qui ont surgi, et qui ont été vérifiées et agrandies au cours des observations que j'ai faites moi-même au sujet de l'œuvre d'art et mes rapports avec elle.

Le petit travail de *Mlle C.* consiste en un compte rendu de son état psychique vis-à-vis de l'œuvre d'art dans deux visites, plus ou moins riches en jouissance esthétique, faites au Musée du Louvre.

Observation I. — Temps humide, brumeux, ciel d'un gris assez clair, absolument uniforme. Les bruits semblent amortis.

Un peu de lassitude générale. L'intérêt habituel pris aux visages rencontrés, aux gestes, est très diminué. État que caractérise assez bien ceci : de l'ennui organique.

Il y a une obsession rythmique, elle ne s'accompagne pas du souvenir de la sonorité, mais c'est comme un souvenir décoloré schématique, de la succession seulement. Je l'accorde involontairement avec le rythme des pas dans la marche.

Les battements du cœur et la respiration sont normaux.

Entrée dans le musée (Renaissance, sculpture). Difficulté au début à fixer l'attention ; elle n'est cependant pas occupée par les visiteurs ; mais le regard, sans pouvoir se fixer, va d'un ornement, d'un buste à l'autre par sauts brusques, comme s'il cherchait autre chose ; une ou deux fois l'attention est rapidement saisie par l'expression d'un masque, mais d'une façon fugitive.

Dès l'entrée dans le musée, avec l'irrégularité des pas, les arrêts qui annulent le rythme de la marche, l'obsession rythmique a disparu.

Après une reconnaissance générale extrêmement rapide, arrêt brusque devant une statue. D'abord un sentiment de soulagement, de contentement, comme si inconsciemment heureuse d'avoir trouvé l'objet sur lequel on va se fixer ; il y avait un sentiment de satisfaction générale, un « enfin ».

Puis le corps prend une immobilité absolue, il y a un arrêt de la respiration, une sorte de tension, de stupeur intérieures. Après cela vient une sorte de tendance à imiter le geste et l'expression du visage de la statue regardée (en pensant à des impressions antérieures. Je me souviens clairement que l'imitation de l'expression du visage et de la position de la tête existe toujours plus ou moins accentuée).

A tout cela, qui était presque inconscient succède une période où j'ai une sorte de conversation avec moi-même, où je me développe un état d'âme parallèle à celui que cherche à représenter l'image contemplée. J'ai même remarqué et surpris à plusieurs reprises que je disais intérieurement : « ah ! oui, » ou : « c'est cela ».

Dans l'observation précédente, je regardais l'un des « Esclaves » de Michel-Ange, celui qui a la main appuyée sur le front.

Pendant le moment le plus haut de l'impression esthétique, je n'ai plus du tout conscience du bruit, ni des allées et venues. Pourtant je me rends compte que je perçois quelquefois la présence de gens, mais pour ainsi dire comme si ces gens ne vivaient pas réellement, ne m'excitaient à aucun acte de réflexion, à aucune observation, en somme ne m'obligeaient à aucune réaction.

Je n'aperçois plus trace d'obsession rythmique. Au bout de quelque temps, j'éprouve comme une gêne, un besoin de m'arracher à une domination. Presque toujours à ce moment-là je crois que le détournement de l'attention est dû à la présence d'un visiteur auquel je m'intéresse soudainement, à un événement extérieur quelconque.

Quand l'impression a été très profonde, j'ai eu quelquefois des

battements de cœur. Après cette visite où j'étais plutôt en état de dépression nerveuse au début, je remarque de l'excitation, une puissance de réaction plus vive. Pendant la durée de la visite, après une première impression forte, la curiosité était plus excitée, il y avait un enthousiasme spécial.

Obs. II. — Temps gris. Changements brusques, des averses. La lumière tantôt très blanche, tantôt brusquement obscurcie. Air léger, excitant. Mouvements rapides. L'attention est tendue mais instable, elle saute d'un objet à l'autre, obéissant à une sorte de curiosité générale.

Liberté et vivacité de l'humeur, avec un peu d'ironie. État des jours où l'on s'irrite de rien, les choses paraissant détachées de toute influence sur nous-mêmes, de façon qu'on les considère dans leur valeur objective. Pas d'obsession rythmique. Cœur et respiration normaux.

Je vais voir des tableaux, les Watteau dans la salle Lacaze.

L'attention donnée aux visiteurs de la Galerie est presque nulle. En traversant les salles, arrêt devant certains tableaux, mais nous retrouvons le souvenir d'opinions qu'ils ont suggérées, il n'y a pas, à vrai dire, d'impressions, c'est un travail purement intellectuel.

Arrivée devant les Watteau, il n'y a pas d'obsession rythmique, l'attention n'est distraite par rien. Cependant la difficulté à pénétrer dans le tableau est grande. Je me rends compte que les dépressions et un peu de fatigue sont des conditions favorables pour que l'impression esthétique soit vive.

Dans l'état où je suis, il se produit des observations critiques, des comparaisons, à vrai dire pas d'émotions, plutôt des phénomènes purement intellectuels, suscités par une attention soutenue.

Pas une fois je ne perds le sentiment d'une discussion avec moi-même, comme si la personnalité étant trop nettement délimitée, elle ne pénétrait pas dans l'essence de l'œuvre, n'étant pas assez souple pour se former d'après elle. C'est un état qui m'irrite et dont je cherche à sortir par des excitations intérieures à l'émotion, elles sont fournies par des adjectifs, des phrases toutes faites qui pourraient peut-être par une sorte de surprise, produire l'apparition de l'émotion. (Tout ceci est inconscient sur le moment; je ne m'en rends compte qu'après, en y réfléchissant.) Du reste ces moyens, presque mécaniques, ne réussissent pas.

Après plusieurs essais infructueux je renonce à me fixer pour ce jour-là; ma faculté d'attention s'est usée dans ces efforts, je sens une tendance à l'ennui. Après, j'éprouve un peu de fatigue, de la dépression au lieu de l'excitation comme il s'en produit dans les jours où les impressions ont été vives et spontanées.

Ces deux observations, faites, à quelques jours de distance (et

après la rentrée du musée), par *Mlle L. C.*, serviront pour expliquer au lecteur en quoi consiste, en grande partie, le travail d'introspection, d'observation de mon état, psychique et physique, constituant mes notes prises devant l'œuvre d'art de 1901 à 1904. Mais les notes que je prenais n'ont pas ce caractère purement subjectif. Elles ont commencé, en avril 1901, et dans les musées de Rome, par une tentative de vérifier deux hypothèses de nature très différentes. L'une, de M. Emmanuel Löwy (*Die Naturwiedergabe in der älteren griechischen Kunst*), selon laquelle les statues grecques, composées d'abord pour trois seuls points de vue (dreiansichtig), n'obtinrent une rondeur complète (vielansichtigkeit) que sous Lysippe; l'autre, avancée par moi-même dans mon essai *Beauty and Ugliness*, selon laquelle la vue d'une statue porte le spectateur à un commencement *d'imitation intérieure* du geste de cette statue, en sorte que la jouissance complète serait facilitée ou entravée par la position du corps, le geste de celui qui la contemple; théorie que j'ai eu lieu de borner aux mauvaises statues, romaines et modernes. La vérification de ces deux théories me conduisit tout naturellement à étudier : 1° comment on s'y prend pour regarder une statue, comment on en suit les lignes et les plans, par où le regard et l'attention entrent dans cette statue et comment ils s'y promènent; 2° ce qui se passe en nous devant les statues, bonnes et mauvaises, architecturalement construites ou réalistement expressives; et, ensuite, quelles associations d'idées, quels sentiments se réveillent ou s'enraient en nous, comment agit sur nous et en nous le *sujet représenté par l'œuvre d'art*, et la *forme visible* qui constitue son existence intrinsèque. A mesure que mes observations se développaient, des problèmes nouveaux, des points à contrôler surgissaient; l'observation objective se doublait d'un examen subjectif; à l'examen de l'œuvre d'art se superposait l'examen du *moi* qui reconstituait cette œuvre d'art par sa perception et son émotion.

La première note que je vais transcrire fait partie de cette étude de mes rapports, pour ainsi dire, avec la statuaire grecque. Elle a été prise (comme toutes les autres) au fur et à mesure de mon travail, dans un musée, le musée, dans ce cas particulier, des Thermes, à Rome.

17 avril 1901. — Je commence à croire qu'il faut attacher peu d'importance à l'imitation intérieure du geste d'une statue, dans les cas où il en a. J'entends par geste le *geste effectif et humain*, en distinguant celui-ci du *mouvement total des lignes*... Il ne semblerait y avoir aucune raison pour que la perception de la forme, c'est-à-dire des *lignes dynamiques*, se rattache à l'idée de nos propres

gestes. Cette connexion se trouverait plutôt entre la *reconnaissance du geste*, c'est-à-dire le fait de compléter très rapidement une impression visuelle imparfaite par des expériences (motrices) emmagasinées en nous... D'abord il me semble que la plupart du temps ces statues ne sont pas *vraiment* en train d'accomplir ce que nous leur attribuons. Je regarde en ce moment une *muse tragique*; elle a une jambe levée en appuyant le pied; l'autre jambe porte le poids du corps. Mais en réalité ce que font ces lignes, c'est former une espèce de combinaison entre la silhouette d'un groupe de montagnes et les plans d'un pilastre cannelé. Je crois que la vivacité de notre impression des lignes fait que nous attribuons aux statues ce que nous appelons, par un rapprochement avec notre activité personnelle *un geste*.

Je commence à croire que la tendance à imiter le geste d'une statue sera proportionnée non pas à notre vision de la forme mais plutôt à la reviviscence d'images et d'états moteurs mnémoniques, reviviscence qui tendrait plutôt à enrayer la vision de la forme. Ainsi si le fait de voir la main d'une statue me fait songer à ma main à moi, il est très possible que j'arrive à avoir des sensations dans celle-ci; tandis qu'il en sera autrement si je ne songe qu'à la forme de la main (de la statue). Ceci expliquerait pourquoi les gens qui font peu d'attention à la forme comme telle (lignes, plans) semblent plus sensibles à l'expression dramatique, pathétique de l'œuvre d'art. *Vérifier cette idée pour le Laocoon*

Il me semble que lorsque je suis assise je *réalise* davantage la position assise de ce dégoûtant gladiateur (bronze romain du musée des Thermes). Ce que je réalise davantage est précisément le fait de *regarder un homme assis*. Or ce bronze est remarquable par l'absence de *valeurs esthétiques de pesanteur*. Les pieds ne s'appuient pas plus sur les talons que ne le font mes pieds. Les bras s'appuient avec une pesanteur s'approchant de la réalité anatomique, c'est-à-dire très peu; de même les cuisses sont relativement inertes. La partie conventionnelle, c'est-à-dire réellement esthétique, semble à partir des épaules. Regardant de nouveau le *Niobide de Subiaco* je ne trouve en moi aucune tendance à imiter son geste. Et j'y songe : comment le sentirais-je, quand ce geste me semble si peu celui d'un être humain? D'abord son *activité* semble beaucoup plus grande d'un point de vue que d'un autre, simplement parce que la *poussée* des lignes y est plus forte. Je ne dis pas que lorsque je me *remémore* ce Niobide je ne l'imiterai pas intérieurement ou même en partie extérieurement; mais cette imitation de son geste serait causée par ma visualisation défectueuse, et par la substitution à cette image

trop imparfaite d'une construction basée sur mon activité motrice.

17 avril. *Musée du Vatican*. Je commence à croire que ce ne sont que les statues de qualité inférieure qui suscitent en nous une tendance imitative. Je ne ressens aucune incitation à *mimer le geste* de l'*Apoxyomenos* de Lysippe. Comment le ferais-je, puisque je ressens l'envie de tourner autour de lui et de regarder en haut, tandis que son geste, en tant que geste il y a, est celui de rester immobile en regardant droit devant lui? Même observation au sujet de l'*Amazone* de Polyclète, du *Doryphore* et du *Satyre Praxitélien*, ainsi que du délicieux petit *Apollon Musagète* en face du *Nil*, et du *Demosthène*, qui sont, à tout prendre, les seules très bonnes statues du *Braccio Nuovo*. Tandis que les autres pauvres bonshommes de ce musée m'inclinent très fortement à les *mimer*. Pourquoi ? Très simplement je pense, parce que les bonnes statues *ne font pas réellement ce qu'elles prétendent faire, ni autre chose non plus*. Les mauvaises se démènent presque, elles jouent la surprise, la pudeur, elles présentent les armes, elles soulèvent des vases, elles implorent, elles se présentent comme un domestique qu'on vient de sonner, bref elles s'affirment avec toutes les variétés concevables d'une emphase impertinente. Je constate qu'elles le font d'autant plus qu'elles possèdent des membres restaurés dont les lignes ne s'accordent pas avec l'ensemble, les mains restaurées de l'*Apoxyomenos* exceptées ; mais la restauration est, je crois, de Thorwaldsen. C'est cette particularité d'*être affairé* qui rend si inquiétantes les statues de second ordre, et qui *nous empêche de fixer sur elles notre attention*. Nous identifions l'action et passons outre. Et cette action, réalisée ainsi, devient pénible parce qu'elle ne *se complète jamais*. Nous nous refusons à regarder davantage, sans doute parce que notre faculté mimétique demande le second moment de l'action et souffre de la réitération du premier (comparer les photographies instantanées).

Quant au *Doryphore* et à l'*Apoxyomenos* je ne sais vraiment si ces statues marchent ou restent sur place. Le fait est qu'elles ne font ni l'un ni l'autre de ces deux actes, pas plus qu'une montagne. *Elles ne seront jamais autrement qu'à présent*. Le *mouvement* que nous leur attribuons est un pur mouvement de lignes, de lignes qui montent, s'élargissent, qui soutiennent lorsque nous nous tenons tranquilles devant elles ; ou bien de lignes qui changent d'allure à mesure que nous tournons autour de la statue.

Ces études aboutissent, pendant ce même séjour à Rome, à la note suivante, écrite dans le musée des Thermes :

Il va sans dire que toute forme plastique, dès que nous reconnaissons en elle une forme humaine, éveille ou peut éveiller en nous les

différents genres de sentiment que nous éprouvons devant la réalité humaine : sentiments agréables, pénibles, affectueux, voluptueux, sentiments d'effroi, de respect, etc. Et cela parce que cette assimilation avec des formes humaines se fait par la reviviscence d'images mnémoniques saturées des émotions purement humaines qui ont accompagné la vision des réalités humaines dont ces images ainsi ravivées sont le résidu. Mais cette émotion de qualité humaine (pour la distinguer de l'émotion esthétique comme telle) se fera jour en raison précise de cette assimilation de la forme plastique avec l'image humaine existant dans notre mémoire, c'est-à-dire en raison *inverse* de l'attention que nous portons sur l'œuvre plastique en elle-même, plutôt que sur cette image mnémonique. La poésie, qui s'appuie entièrement sur de telles images mnémoniques, a par conséquent une action morale de beaucoup supérieure à celle de l'art plastique. Plus une statue nous engage à la bien contempler en elle-même, plus elle nous tient par sa nature plastique, et moins nous aurons d'impressions « morales » (ou « immorales » s'entend) puisque celles-ci dépendent en grande partie de la substitution du *mot* à la forme visible.

Si des hommes ont pu s'amouracher de statues, c'est parce qu'ils leur avaient substitué les images de chair et d'os qu'ils portaient dans leur mémoire. Voilà l'explication de la purification par l'art. C'est que l'art, en renversant ce procédé, en nous fournissant des images esthétiques, des émotions esthétiques, ravivables devant des objets réels, nous habitue à *traduire la réalité en forme esthétique* (au lieu de traduire la forme esthétique en réalité), et, de cette manière, sert à purifier, à relever le contenu de notre esprit.

(Notes prises dans le Musée des Offices, Florence déc. 1901, fév. 1902.)

Analyse de la composition, de l'agencement des places dans certains tableaux de Filippine, d'Albertinelli, de Jean Beloin, et dans le grand carton de Léonard.

Analyses intitulées : « Pourquoi le grand tableau de Lorenzo Monaco m'est antipathique. » « Pourquoi Domenico Veneziano me plait. » « Ce que j'aime dans les deux petits Giorgiones, au Musée des Offices », longue note que je résume ainsi : La perception de la forme ne serait-elle pas, à l'état normal, un procédé sous-conscient accompagnant le procédé très conscient de *démêler soit la chose représentée par cette forme*, soit l'usage de l'objet possédant cette forme? Il y aurait là un fusionnement psychologique (Verschmelzung). De là la difficulté de rendre compte en mots de la forme. Ceci dépendrait de l'inutilité d'une réaction autre que pratique et massive aux impres-

sions esthétiques, par opposition à l'utilité d'une habitude d'analyser, de décrire, de classifier les impressions que nous font les objets en tant que réels. Le déchiffrement du sujet d'un tableau se rattacherait aussi à l'habitude d'expliquer les choses aux autres et d'en prendre note pour nous-mêmes. De là, richesse du vocabulaire se référant au sujet de l'œuvre d'art, et misère du vocabulaire purement esthétique. « A la vue d'un tableau ou d'une statue nous *pensons* le sujet, et nous ne faisons que *sentir* la forme; nous décrivons le sujet avec une grande richesse et une variété de termes que tous peuvent comprendre; nous ne faisons au contraire qu'indiquer la forme *par ses effets sur nous*, et cela en termes qui ne sont que des paraphrases de gestes et d'éjaculations : « J'adore ceci ! » « J'aime autant ne jamais revoir cela! etc.

Ces considérations nous amènent très naturellement à la note suivante (28 février 1902, Musée du Vatican) :

L'œuvre d'art représente le point de rencontre entre le procédé d'attention de l'artiste et le procédé d'attention du spectateur..... Essayons de reconstruire les deux. Demandons par exemple ce que faisaient, pensaient, à quoi prêtaient attention les gens quand les statues antiques, s'offraient habituellement à leur regard. Certes, ils n'en faisaient pas le tour en badaud voyageur; encore moins ne s'efforçaient-ils douloureusement, comme moi en ce moment, de fixer, prendre possession, comprendre. L'attitude mentale par laquelle débute l'être normal mis en présence d'une statue est celle de demander « que représente-t-elle? » Dans le fait (nous le voyons par les touristes) l'affaire s'arrête le plus souvent là. Puis arrive l'artiste, l'archéologue demandant *comment*, *pourquoi ainsi*, *par qui*, *par rapport à quoi*, etc. Voilà comment se passe la chose dans un Musée. Mais essayons de comprendre ce qui arrêtait le gros des gens devant une statue antique ou le ramenait à elle. D'abord, il me semble, la statue commémorative ou votive agissait comme un détail du paysage, ou un meuble auquel l'attention ne peut se dérober. Ensuite (c'est la condition pour beaucoup de statues chrétiennes), la statue était une idole, tout au moins *une aide à la vie dévote*, une chose sur laquelle se portait l'œil pendant la prière ou la contemplation intérieure de la divinité.

Nous sommes dans le faux, nous autres critiques, en nous mettant à examiner une statue pour son compte. Il serait déjà plus normal de nous laisser attirer par la chose qu'elle est censée représenter, comme je me laisse attirer au moment actuel par la pensée et les attributs d'Apollon. Le début naturel pour *pénétrer dans l'œuvre d'art* serait soit : « alors, c'est Apollon, ça? », ou bien : « ô

Apollon », etc. Notre début à nous est, au contraire : « quelle peut être l'importance de cette statue? de quelle façon peut elle nous éclairer sur telle ou telle question? »

Le lecteur se rappellera peut-être que dans les mémoires de mes deux élèves il est question d'une *obsession rythmique* accompagnant ou entravant la jouissance d'un tableau ou d'une statue; j'aborde ce sujet, que j'ai constamment étudié depuis, par une note prise le 20 avril 1901 dans le musée du Vatican.

« Un homme est occupé à raccommoder le dallage. Il y a plusieurs années ce même raccomodage et le bruit de la lime dans ce musée nous donna, à C. Anstruther-Thomson (mon collaborateur dans le travail *Beauty and Ugliness*) et à moi, la première idée qu'il *existerait un rythme très effectif dans l'art s'adressant à l'œil.* Aujourd'hui, le rythme spécial de cette lime, tout en stimulant mon attention et rendant ainsi plus visibles toutes les statues sans distinction, semble mettre de la confusion entre elles, c'est-à-dire que ce bruit de lime accentue en les contrecarrant les rythmes différents et spéciaux des différentes statues. »

Pour expliquer au lecteur comment cette question du rythme a été étudiée par moi, je lui soumets deux fragments de notes, prises en février et mars 1902, dans les salles de Raphaël au Vatican.

« *Héliodore*. Cette fresque me donne d'emblée un plaisir complet. Je trouve dans ma conscience une phrase du *Salve Regina* de Pergolèse, « Exules filii Evae ». Cette phrase musicale s'adapte à l'*Héliodore*, aussi à la *Libération de St Pierre*, au *Miracle de Bolsène* et à des parties de l'*Attila*. Le silence intérieur ne m'aide pas à voir cette dernière presque dans sa totalité. J'essaie (intérieurement, bien entendu) d'autres phrases musicales, le thème du chœur de la 9e symphonie, du Mozart, du Bach; rien de cela ne va ici. J'essaie de me figurer l'Apollon du *Parnasse*, que je fixe du regard, en train de jouer un certain menuet; puis un air de Bach, puis le chœur de la 9e, puis *J'ai perdu mon Eurydice* et le thème de l'Érèbe d'*Orphée*. Mais Apollon ne joue absolument que cette phrase *Exules*, sur un mouvement un peu lent. Virgile et Sappho, dans cette même fresque, semblent *mimer* cette phrase.

Je regarde l'architecture de l'*École d'Athènes*, prise sans les personnages. Cette phrase *Exules* semble me faciliter la vue de l'ensemble des coupoles et des voûtes, surtout à réaliser la profondeur de la grande voûte centrale. *Le chœur de la 9e* semble *cahoter* ces choses; le menuet de *Don Juan*, au contraire, fait osciller et se balancer la fresque (ou mon attention)....

En arrivant ici j'avais déjà dans ma tête une phrase de valse lente,

de Chopin? Et cette phrase m'empêchait de bien voir les peintures. Cet *Exules* représenterait-il peut-être, par une simple coïncidence, le *rythme de mon attention* lorsque celle-ci s'intensifie? Je m'aperçois qu'en regardant soigneusement ces peintures (même les mauvaises) et même en écrivant à cet instant, je ferme la bouche en respirant assez fort du nez, avec l'accent sur l'expiration. Tout cela dépendrait-il d'avoir grimpé les étages? En arrivant je n'étais guère essoufflée, seulement excitée dans le cœur et la respiration.

De nouveau *Exules* s'arrange avec *Héliodore*. Il est certain que je vois mieux lorsque je respire la bouche fermée. L'ouverture de la bouche semble s'accompagner de manque d'attention. J'ai idée que toutes ces questions de respiration en présence de l'œuvre d'art, étudiées autrefois par mon collaborateur C. Anstruther-Thomson, se réduisent à des phénomènes d'attention.

Je ne trouve pas qu'un tableau me fait plus de plaisir lorsque je respire d'une façon donnée; seulement je le vois plus nettement, et s'il se trouve être de qualité qui me soit plaisante, la vivacité de la perception augmente le plaisir. Il faudrait contrôler cela avec de mauvaises peintures. Au reste, l'attention en elle-même n'est-elle pas souvent agréable, indépendamment de l'objet sur lequel elle se porte?

Reprise de mes observations sur l'*Obsession rythmique*, le rythme et le mouvement dans les lignes des tableaux, avec indication de mon état perceptif et esthétique.

7 décembre 1902. *Musée des Offices*, Florence. — Je marche vivement le long du portique; arrivée en haut de l'escalier et à l'entrée du Musée, je trouve en moi de légères palpitations, le sentiment d'être pressée et une phrase musicale; l'allegro de la symphonie en ut majeur de Beethoven. Je me promène sans but et m'arrête sans trop savoir pourquoi devant l'*Andromède* de Piero di Cosimo. Impossible de regarder ce tableau tant que durent la phrase de symphonie et le sentiment d'être pressée. Je me rappelle vaguement qu'on a attribué ce tableau à Léonard dans sa jeuncsse. Je m'accroche au tableau en me servant de cette idée; je l'examine sous ce point de vue et *j'entre en rapport* avec lui, mais par fragments. Au moment où j'écris ces lignes, et où, par conséquent, je ne suis pas en train de regarder le tableau, je m'aperçois que la phrase, qui avait disparu, est revenue, mais sans le sentiment d'être pressée. Il est certain que je vois bien mieux dès que je me débarrasse de cette phrase musicale. Elle semble ralentir le mouvement du tableau, mouvement qui est étonnamment vif alors que cette phrase ne l'enraie pas.

Qu'est-ce que j'entends par *mouvement vif*? Par exemple que Persée s'avance à travers les airs, qu'il tourne sur lui-même pour assommer le monstre avec une vitesse très grande quoique parfaitement régulière. Le petit groupe de personnages un peu fâlots se presse aussi très vite autour de Persée. Les gens tenant, sans les jouer, des instruments de musique, et les autres qui se désolent par terre, ont aussi le mouvement très rapide.... Naturellement les gestes que font tous ces personnages sont *transitoires*, la pauvre Andromède, toute liée qu'elle est, a l'air de se sauver très vite du Monstre; et les deux personnages éplorés pleurant dans les bras l'un de l'autre ne continueraient évidemment pas à le faire. Il n'y a pas jusqu'aux minuscules figurines du fond qui ne soient très pressées.

Toute cette rapidité rend le tableau intéressant, mais fatiguant. A propos, la montagne du fond se cabre très littéralement; le sommet va déferler comme une vague.... Ce tableau, que j'ai toujours évité de regarder, a quelque chose de *toqué*, à part absolument le Monstre.

Carton de Léonard, Impression totalement différente. (La phrase musicale sans rapport et hors de mesure.) Ce tableau-ci aussi a le mouvement très vif, par exemple le geste du Roi s'abritant les yeux, le bras du petit Jésus. Mais ici il n'y a rien de transitoire. Ces personnages s'équilibrent comme les lignes d'une fenêtre gothique; l'effet total rappelle l'architecture gothique (française), par la stimulation de notre lucidité; je suis excitée et en même temps enchaînée. Par-dessus tout, ce tableau constitue un *Tout* très complexe. Et ces mouvements qui s'équilibrent et se compensent continueront éternellement, *et ils ont toujours existé*. C'est la musique des sphères, le mouvement du soleil dans le *Cantique des Archanges de Faust*.... Très certainement je ne ressens aucune incitation à mimer le geste de ces personnages; au contraire, plus je les regarde, moins je peux dégager l'un de l'autre.

VERNON LEE.

(*La fin prochainement.*)

REVUE GÉNÉRALE

LE CONFLIT DE LA SOCIOLOGIE ET DE LA MORALE PHILOSOPHIQUE

HARALD HŒFFDING, *Morale. Essai sur les principes théoriques et leur application aux circonstances particulières de la vie*; traduction française d'après la 2e édition allemande, 1 vol. grand in-8, 571 p., Paris, Reinwald, 1903. — EUGÈNE DE ROBERTY, *Nouveau programme de sociologie. Esquisse d'une introduction générale à l'étude des sciences du monde surorganique*, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 268 p., Paris, Alcan, 1904.

Le conflit de la sociologie et de la morale spéculative est ou devient de plus en plus le problème capital de la philosophie contemporaine. Les rapports généraux de la critique et de la science n'y sont pas moins intéressés que ceux de la science et de la pratique. La connaissance historique et scientifique des faits sociaux nous interdit-elle de former un jugement sur leur valeur? Devons-nous, selon le vœu hardiment formulé par M. Lévy-Brühl, proscrire l'analyse abstraite des normes de la conduite en nous contentant d'espérer la constitution d'un art rationnel appuyé sur les conclusions futures de la sociologie? Ce n'est pas seulement, comme on pourrait le croire, la spéculation éthique qui est en question : c'est notre droit de juger le fait social et d'y discerner la part de l'Erreur; c'est plus encore le droit de juger rationnellement la science, la connaissance du fait. Celui qui nie la critique de l'erreur morale doit finalement nier la critique de la connaissance telle que Kant l'a fondée. C'est donc la notion de la philosophie comme examen des postulats de la science qui est en cause. Le sociologue, pour avoir le droit de cultiver sa science et de l'appliquer, doit-il se convertir préalablement à un nouveau positivisme plus radical que ne fut jamais celui d'Auguste Comte? La conscience de ce problème fait l'intérêt commun de deux œuvres en apparence bien différentes, le *Nouveau programme de Sociologie* de M. de Roberty et la *Morale* de Harald Hœffding, dont M. Léon Poitevin vient de donner une claire et élégante traduction. Le philosophe danois croit à la possibilité d'utiliser dans l'application de l'éthique les données de la sociologie, sans sacrifier aucunement l'étude théorique de la conscience et du bien moral. Sa thèse est donc diamétra-

lement opposée à celle dont on a pu lire la vigoureuse exposition dans *la Morale et la Science des Mœurs* de M. Lévy, et Hœffding n'est pas de ceux dont l'opinion puisse être jugée négligeable. Au contraire le *Nouveau programme* de M. de Roberty tend à absorber dans la sociologie non seulement la Morale, mais encore la psychologie et la théorie de la connaissance. On y trouve hardiment formulés, au nom de l'hyperpositivisme, les désiderata philosophiques de cette révolution des sciences morales, alors que le professeur de la Sorbonne avait exposé les revendications d'un positivisme plus timide. C'est une théorie nouvelle de la connaissance qui nous est exposée par M. de Roberty et elle est radicalement hostile au relativisme critique. Comparer les thèses de Hœffding et de Roberty n'est donc inutile ni au sociologue ni au philosophe. Peut-être en conclura-t-on que si l'on ne peut aller jusqu'à faire table rase de la Critique avec M. de Roberty, il faut se décider avec Hœffding à réhabiliter la morale spéculative. On se convaincra tout au moins une fois de plus que le problème de la connaissance morale ne peut être isolé de l'ensemble du problème philosophique.

II

Harald Hœffding ne peut être accusé d'être réfractaire à l'esprit scientifique. Le point de départ de son éthique est l'affirmation la plus nette du déterminisme. Hors du déterminisme, pas de morale. « Le déterminisme brise le lien entre l'individu et l'espèce, voire entre l'individu et tout le reste de l'existence. L'individu n'est plus un terme particulier dans le vaste ensemble de l'existence, mais il en est arraché justement aux points les plus décisifs. Il devient par suite impossible à l'indéterminisme de concevoir l'existence comme une totalité. » De plus les indéterministes confondent deux sens différents du mot liberté. Ils disent tantôt que la volonté *n'a pas de cause*, tantôt que nous sommes *nous-mêmes* les causes de nos volitions. Mais si la cause de nos volitions est en nous-même, notre volonté n'est pas causalement libre. « Nous-même », c'est à chaque moment quelque chose de tout à fait déterminé. Des pensées et des sentiments, des dispositions, des instincts et des tendances s'agitent en nous et c'est dans tout cela qu'il faut chercher l'origine de la volition. Les deux idées : détermination par soi-même et liberté causale, que l'on regarde souvent comme identiques, se suppriment en réalité mutuellement dès qu'on attache au mot « soi-même » un sens précis quel qu'il soit. » La volition n'est qu'un accident relativement à la personnalité tout entière, si elle n'est pas soumise à la loi causale, et la responsabilité cesse d'être intelligible. « Le jugement moral de mon action part de ce fait que l'action est réellement *mienne*. Aussi n'est-il clair et net que si la connexion psychologique des motifs avec la résolution est évidente. Moins mon action est intelli-

gible par la connaissance de mon caractère et des conditions qui me sont propres, plus grande sera la faculté qu'on aura à me regarder comme irresponsable et moins je pourrai moi-même m'en considérer comme l'auteur. Abandonner la connexion causale de la volonté, c'est précisément abandonner le caractère de la responsabilité. » (P. 93-96.) Nous ne suivrons pas l'auteur dans tout le détail de son argumentation contre l'éthique indéterministe : il en poursuit le sophisme dans toutes ses transformations, sans modifier beaucoup la nature de la preuve qu'il y oppose. On sent cette polémique dirigée tout entière par une conception qui définit la moralité comme une subordination harmonique des parties à l'ensemble. L'indéterminisme se présente dès lors comme la négation même de cette harmonie, négation de l'unité du caractère, négation de la solidarité entre le caractère et la socialité.

Un partisan aussi décidé du déterminisme ne peut conserver la notion d'une morale purement impérative. Si la conduite humaine est déterminée, la moralité peut être, sous certaines conditions, un objet de science. « Les sentiments et les tendances de l'individu sont déterminés par la nature, les conditions vitales et les traditions de l'espèce entière... Sa volonté est orientée sans qu'il le veuille dans certaines voies et cette orientation involontaire de sa volonté détermine les intérêts et les forces de sa vie qui déterminent à leur tour ses jugements sur le bien et sur le mal... L'individu ne se fait pas lui-même sa morale, ne l'invente pas, ne la constitue pas absolument depuis le commencement. Et c'est par là seulement qu'elle acquiert toute sa puissance. La morale qui vit dans l'espèce est une condition de la santé et de la force de la vie humaine. » (P. 34.)

Hœffding accueille donc expressément la notion d'une *moralité positive* : « morale réelle et active de l'espèce et de la vie ». Il la définit avec plus de largeur que les positivistes français contemporains, mais presque dans les mêmes termes. « Elle apparaît dans les jugements et les principes courants qui revêtent souvent la forme de proverbes et peuvent être, soit des manifestations durables de la sagesse pratique d'une nation, d'une race, d'une communauté religieuse, soit avoir une existence plus courte comme constituant l'opinion publique d'un siècle ou d'une époque. Elle apparaît également dans les *modèles vivants* (fondateurs de religion, héros, législateurs, etc.) sur lesquels une génération ou plusieurs successivement portent leurs regards comme sur l'expression la plus haute de l'humanité véritable. Elle apparaît enfin aussi dans les différentes manières dont sont organisées les relations et les formes de la vie (famille, société civile, État, Église). La législation positive contient toujours une certaine part de la moralité positive. Toutes les formes de cette moralité ont ceci de commun que les actes en contradiction avec elle provoquent une réaction de la part de la société... Ce maintien de la moralité positive par la réaction sociale est désigné par le mot de sanction. Il

n'est pas nécessaire qu'elle se fasse sentir à l'individu comme exclusivement extérieure; l'individu, parce qu'à l'origine il s'est trouvé sans le vouloir engagé dans la moralité positive, pourra ressentir cette contrainte dans son for intérieur, comme ne faisant qu'une avec celle de sa conscience, si toutefois on peut se servir ici de ce mot, car, à vrai dire, la conscience n'existe nullement alors comme facteur purement individuel. » (P. 45.)

Le point de départ de Hœffding est donc identique à celui de M. Lévy-Brühl et de l'école sociocratique dont il a rédigé le manifeste. Va-t-il conclure que la recherche des critères du jugement moral est inutile et que l'étude comparative et génétique de la moralité positive suffit à l'esprit humain? Non. Il restaure au contraire les titres de ce qu'on a appelé d'un barbarisme heureux la métamorale.

La morale scientifique que définit Hœffding n'est nullement la science de la moralité positive. « Je veux, écrit-il, essayer de montrer que la morale scientifique, bien loin d'être impossible, ou nuisible, n'est au contraire qu'un développement de la moralité positive elle-même, qu'elle réagit sur celle-ci en l'épurant et en l'affranchissant, et qu'elle résout des problèmes qui autrement ne seraient point solubles. » (P. 6.)

La morale scientifique peut se proposer deux tâches, l'une historique, l'autre philosophique... La morale *historique* ou *comparée* cherche à exposer la moralité positive telle qu'elle se présente à une époque donnée, chez un peuple donné, à montrer quelle évolution elle subit en différentes circonstances et à comparer les diverses formes qu'elle peut prendre à différentes époques chez différents peuples. Elle cherche à découvrir les causes de ces différentes étapes et de ces diverses formes de l'évolution dans des circonstances physiques, phychologiques et historiques déterminées. La morale philosophique n'a pas pour objet la description et l'explication de phénomènes moraux donnés, mais leur *appréciation*. Elle est une science pratique et suppose que nous nous sommes proposé des fins qui doivent être réalisées par les actions humaines. Tout jugement moral suppose une telle fin, car le sentiment n'est mis en mouvement par la vue ou la pensée d'une action que si elle sert ou met obstacle à quelque chose dont le maintien ou le succès nous tient à cœur. Le jugement moral suppose un intérêt vital qui est soit favorisé, soit lésé par l'acte d'un homme ou par une organisation des relations humaines. » (P. 7.)

Mais est-il légitime, et scientifiquement légitime, d'apprécier le fait moral donné? Ne suffit-il pas de le connaître et ne faut-il pas réserver à la théorie de l'art tout ce qui dépasse la connaissance historico-évolutive? Ici, on peut le dire, est le centre de la discussion entre les sociologues criticistes et les sociologues positivistes ou sociocrates. L'école sociocratique estime que la règle morale, émanant d'une conscience collective plus puissante que l'individu, exerce sur lui une contrainte.

Dès lors on ne discute pas plus avec la moralité positive qu'avec le flux de l'océan : elle est à elle-même la mesure de sa valeur. L'appréciation du fait moral général se confond avec l'explication génétique (et non téléologique) que la sociologie en donne. C'est à l'art, non à la science, qu'il appartient de chercher en quelle mesure le fonctionnement de la moralité positive peut être redressé. Hœffding adopte à l'égard du fait moral historiquement constaté une attitude bien différente. « Ce qui s'est développé historiquement n'est pas moralement justifié par cela même. Nous pouvons comprendre comment la moralité positive a évolué jusqu'à la forme qu'elle a prise dans notre temps et dans notre pays et pourtant la condamner dans une plus ou moins large mesure. La morale historique ne pourrait nous apprendre que ce qui est en fait et comment cela est venu à exister, mais si l'on n'admet point que le réel comme tel et le rationnel ne font qu'un, il faut encore porter une appréciation sur ce qui existe. La morale philosophique est une appréciation systématiquement poursuivie en partant d'une base déterminée, fournie par la nature humaine et d'après le critère correspondant à cette base. Un examen ainsi poursuivi peut conduire à condamner certaines actions et certaines formes de vie et à en approuver d'autres. *Il peut se faire qu'au sein de la moralité positive on découvre des inconséquences*, et comme il faut nécessairement partir de ce principe que tous les jugements moraux doivent s'accorder intimement entre eux, la tâche s'impose de développer la moralité positive de telle sorte que les contradictions disparaissent. De plus l'étude comparative de diverses formes de la moralité positive peut montrer que telle de ces formes est préférable à telle autre; ce qui suppose une règle précise d'après laquelle la comparaison est instituée et peut faire chercher les moyens de développer le type de moralité positive reconnu comme inférieur dans le sens de celui qu'on trouve supérieur. Souvent enfin il peut arriver que les raisons primitives de certaines actions et institutions soient devenues inacceptables, sans que pourtant celles-ci aient perdu leur importance et leur valeur... Dans les cas de ce genre il se produit dans le domaine moral une *susbstitution* par laquelle les motifs primitifs tombent et sont remplacés par d'autres, tandis que les actes, les habitudes et les institutions demeurent les mêmes. On voit clairement par là que l'explication historique d'un phénomène moral n'est pas, à elle seule, décisive pour son appréciation puisqu'une telle substitution demeure toujours possible. La morale philosophique n'estime rien de ce qui existe parce que cela existe ; mais en essayant de dépasser ce qui est, elle cherche à montrer comment ce qui s'est développé dans l'histoire peut se changer et s'utiliser en de nouvelles formes. » (P. 7 à 9.)

Nous sommes en présence du problème des limites et des conditions de l'intervention humaine dans des faits déterminés. L'art est l'ensemble des règles qui éclairent et dirigent cette intervention et

aussi longtemps qu'il s'agit des phénomènes plus simples que l'activité humaine, la subordination de l'art à la science ne donne lieu à aucune difficulté. C'est qu'en effet aucun doute n'est possible sur la fin même assignée à l'intervention : elle ne peut être que la conservation et le bien-être des hommes. Mais s'agit-il d'intervenir avec réflexion dans la conduite humaine elle-même? la question se complique. La nature des règles de l'art dépendra de la fin qui y sera assignée, mais cette fin, quelle sera-t-elle? C'est trop peu dire que l'art surveillera le fonctionnement de la moralité positive; car pourquoi ce fonctionnement doit-il être surveillé? N'est-ce pas parce que la moralité positive se transforme au travers de crises dont l'intensité est telle souvent qu'elle y semble annihilée? L'art rationnel de la conduite (dont l'art de l'éducation est sans doute la branche maîtresse) doit donc reposer sur une appréciation de la moralité positive, et formuler cette appréciation est la raison d'être et l'objet suffisant de la morale philosophique.

Les sociologues qui jugent inutile toute morale philosophique professent d'ordinaire une véritable défiance de la réflexion quand elle s'applique à la vie morale. Ils la jugent superflue ou dangereuse. Mais n'est-ce pas là une contradiction? La science ne provoque-t-elle pas un travail de réflexion *sui generis* sur cette moralité positive à la genèse de laquelle elle applique sa méthode? Dès lors est-elle maîtresse des conséquences? Peut-elle empêcher la naissance de doutes sur la valeur de ces règles morales, dont elle a dévoilé les origines? En tant que science historique, elle est impuissante à répondre à ces doutes, mais pourquoi discréditerait-elle l'effet de la philosophie pour suppléer à son impuissance? Tel est bien le problème que s'est posé Hœffding et il le résout en affirmant sans réserve les droits de la réflexion. « Il est contradictoire de se donner comme un défenseur de la moralité positive quand on voit un danger dans toute réflexion et dans toute critique. A l'égard de ce qui doit agir avec la force de l'inconscient, le mieux est de garder le silence. On ne saurait combattre un doute sérieux qu'avec des raisons décisives ou en faisant la preuve qu'il y a des questions dont la réponse peut demeurer en suspens sans que la vie en souffre, etc. » (P. 5 et 6.)

On ne pourrait prendre cette attitude si l'on n'avait admis d'abord que la moralité positive est autre chose qu'un automatisme, qu'un processus subsconcient, naissant chez les individus malgré eux ou du moins sans le concours de leur volonté réfléchie. Il faut avoir conservé l'idée que l'agent moral, social par les fins de sa conduite est néanmoins une personnalité consciente, servant les fins sociales par une soumission volontaire justifiée à ses yeux par des maximes réfléchies. Sur ce point Hœffding est irrémédiablement séparé de l'école sociocratique qui juge la moralité positive d'autant plus parfaite qu'elle est plus involontaire, plus réductible à une socialité inconsciente et automatique.

Ainsi la science pratique de la conduite, l'Art rationnel, si l'on préfère, ne peut borner son ambition à tirer de l'histoire de la moralité positive les indications utiles à la surveillance de son fonctionnement. Il aspire à redresser la moralité positive et à la compléter. Aussi, sans prétendre suivre Hœffding dans tous les détails de son exposition, nous chercherons comment il conçoit le rapport entre la morale et la connaissance sociologique au double point de vue théorique et pratique.

Chercher comment la moralité positive peut être purifiée de ses contradictions et comment le type le plus élevé de la moralité positive peut être généralisé, telle est, on l'a vu, la tâche assignée à la morale philosophique. Le jugement moral ne doit pas porter exclusivement sur la conduite collective d'une société déterminée, mais avant tout sur l'action humaine. L'éthique de Hœffding reste donc fidèle à l'idée d'une nature humaine susceptible d'universalité et est hostile au réalisme sociologique.

La morale philosophique se distingue de la sociologie par une double aptitude à l'analyse abstraite et à la synthèse universelle : — à l'analyse abstraite poussée jusqu'au dernier terme, la volition de l'individu ; — à la synthèse universelle comprenant dans une même solidarité tous les êtres conscients. Mais a-t-elle quelque valeur objective? Hœffding n'hésite pas à répondre affirmativement. La morale philosophique apprécie l'acte plutôt que la personne agissante (p. 24). Or l'on peut reconnaître au critère de l'appréciation des actes autant de valeur objective qu'à toute connaissance, quelle qu'elle soit. La base de l'appréciation est toujours subjective et à cet égard il en est de la morale comme de la théorie de la connaissance. Mais le critère des appréciations peut être objectif si on le tire de l'histoire simplifiée et abrégée. Hœffding se représente visiblement l'histoire comme un élargissement progressif et continu du cercle social auquel l'action se rattache.

Le cas le plus simple est celui de l'agent qui juge sa propre action sans avoir conscience de l'existence d'autres êtres : cas purement théorique, mais qu'il est indispensable de supposer. Le postulat impliqué dans l'appréciation d'un acte est qu'on s'en souvienne et qu'il n'ait pas disparu de la conscience en passant du monde interne dans l'externe. L'acte a donc retenti dans l'état total de l'individu et il y a excité du plaisir ou de la douleur. Nulle appréciation d'actes n'est donc possible sans un sujet capable d'éprouver du plaisir ou de la douleur. L'individu qualifiera alors l'action comme bonne ou mauvaise d'après le retentissement qu'elle aura eu dans sa vie. Le caractère et l'importance de l'appréciation différeront à mesure que le sentiment de plaisir ou de douleur sera plus déterminé par la conscience de l'ensemble de la vie. Les instants particuliers sont d'autant plus isolés et indépendants que la vie consciente est plus basse, et on aperçoit même la possibilité d'un point de vue où toute appréciation tomberait. Toutefois « on trouverait difficilement un seul individu qui n'ait en soi des

instincts et des *tendances* allant au delà du moment présent. Chez tout individu humain il y aura toujours le souvenir et l'attente qui fourniront des points d'attache aux sentiments de plaisir et de douleur déterminés par les conditions de la vie individuelle qui sont constantes ou du moins sans cesse reproduites. Dans toute réflexion sur lui-même et sur son action, l'individu s'élèvera au-dessus des moments particuliers, considérés dans leur diversité et leur isolement, et son sentiment correspondra (au moins pendant l'instant de la réflexion) à la manière dont se présente à sa conscience non pas seulement le moment particulier, mais *la vie dans son ensemble*. Un Moi réel ne peut exister que lorsqu'il y a un ensemble de représentations et de sentiments formant dans la conscience un noyau fixe, quand même ils ne se feraient pas sentir à tout moment. Ce noyau fixe se compose avant tout des fins suprêmes que l'individu se propose. Ce sont elles qui dominent toute sa vie; elles forment l'intérêt qui rassemble sa vie en un tout et en fait autre chose qu'une série de moments isolés. » (P. 29.)

La souveraineté de l'individu remplace donc celle de l'instant et et c'est le premier moment de la vie morale. Mettre l'harmonie entre les diverses parties de sa vie est le problème que l'individu doit alors résoudre et il ne le peut sans un effort conscient. Le maintien et le développement de la vie individuelle ont pour condition un sens développé de ce qui la favorise, une forme supérieure de l'instinct de conservation. A ce point de vue individualiste il ne suffit pas de déterminer *combien* d'énergie doit être employé dans les instants particuliers : il faut encore appliquer l'énergie dont on dispose avec toute la variabilité qu'exige l'ensemble des intérêts de la vie. « La vie de l'individu sera d'autant plus complète que le nombre des directions dans lesquelles elle se développera sera plus grand et qu'elle pourra embrasser un contenu plus riche et plus varié sans aucune diminution de l'unité et de la force finale... » (P. 31.)

Mais l'individualisme ne pourrait être poussé à ses dernières conséquences que par approximation : il repose sur une abstraction excessive et contre nature, car la vie de l'individu n'est qu'une partie de la vie de l'espèce. Si l'instinct de conservation supprime l'isolement des moments particuliers de la vie, les instincts sympathiques recèlent des forces qui font disparaître l'isolement de l'individu. La sympathie est susceptible d'une expansion, d'un élargissement qui lui permet d'embrasser non seulement la famille, la nation et la race, mais encore l'espèce entière. « Au point de vue moral, la grande importance de cette évolution réside dans l'élargissement de l'horizon, d'où il résulte que les sentiments de plaisir et de douleur ne sont plus désormais uniquement déterminés par le sort propre de l'individu, *mais aussi par les conditions vitales d'une société au milieu de laquelle l'individu n'est qu'une unité particulière*. Or, lorsque de tels sentiments deviennent dominants, les actes sont appréciés d'après le rapport

existant entre les états qu'ils créent et les intérêts de cette société, de cet ensemble plus vaste. La règle n'est plus empruntée désormais uniquement à la vie isolée de l'individu ; cette vie apparaît maintenant comme insérée dans un ordre plus vaste et il s'agit de savoir si les actes influent sur cet ordre pour le favoriser ou pour le troubler. » (P. 35.)

Hœffding, d'accord en cela avec les sociologues de l'école psychologique, juge donc que la liaison des consciences dans la société est de même nature que le lien des états de conscience chez la personne. L'harmonie des tendances chez l'individu est ainsi rapprochée de la solidarité des actes et des pensées dans la société. Cette harmonie interne et cette solidarité sociale peuvent l'une et l'autre atteindre un maximum dont la notion sert à la fois d'idéal et de critère à la morale. Auguste Comte arrivait déjà à une conception voisine et Tarde plus encore. La difficulté est de savoir si la stabilité du caractère individuel, conséquence de l'harmonie des tendances, peut correspondre à l'extension indéfinie du cercle social, qu'accompagne toujours une réelle instabilité des rapports sociaux. Hœffding n'examine pas explicitement ce problème, mais l'esprit de sa doctrine en appelle l'examen et la solution qu'il adopte n'est pas incompatible avec celle qu'un examen méthodique pourrait donner. Si, selon une profonde observation de M. Ribot, la civilisation multiplie les caractères instables et explosifs, elle le fait surtout pendant les âges de crise et de transition. La vérité générale, énoncée par Ferrero, est que l'impulsivité des tendances et des images décroît avec la culture sociale : or l'inhibition psychologique et la stabilité du caractère sont des phénomènes qui se correspondent. On peut donc dire que l'élargissement des cercles sociaux et l'harmonie des tendances individuelles sont des phénomènes moraux en relation étroite avec la culture rationnelle. Idéalisé ou dégagé par l'abstraction des faits qui le voilent, ce double phénomène peut devenir un idéal-limite. Le critère adopté par Hœffding est donc appuyé sur l'histoire universelle de la moralité positive.

Dégager des faits moraux le critère de l'appréciation doit être l'œuvre de l'éthique philosophique, qui ne prétend pas construire la morale, comme l'en accuse l'école sociocratique, mais la juger. Cette œuvre est-elle pratiquement stérile? Hœffding va-t-il conclure à une simple justification des devoirs que reconnaît et sanctionne la conscience commune des sociétés européennes [1]? Le livre de Hœffding nous montre au contraire comment un principe d'appréciation peut influer sur notre façon de poser les problèmes et de les résoudre. Comparons sa morale pratique soit à celle de Wundt, soit à celle de Spencer, et nous verrons bien vite qu'il fait à la personnalité une place plus grande que le premier sans restreindre autant que le second la part de la socialité.

1. On sait que là est le second grief de M. Lévy-Brühl, contre la « Métamorale ».

Le grand problème de l'éthique appliquée est sans doute de prononcer sur la notion d'une morale individuelle. L'affirmation de soi-même, dont la doctrine de Nietzsche fait un si grand abus, est-elle la négation de l'altruisme ou de cette soumission aux conditions de l'existence collective que l'école sociocratique donne pour fondement à la moralité positive? N'est-elle pas au contraire la différence spécifique qui caractérise la moralité et l'oppose aux formes inférieures de la socialité? Selon que l'on adopte l'une de ces thèses ou l'autre, l'individu et la société donneront aux problèmes de la conduite des solutions opposées. Il ne s'agit de rien moins que du jugement à porter sur la réaction personnelle et l'affirmation du caractère. Estime-t-on, d'accord avec Comte, que l'énergie du caractère est toujours en raison inverse de la dignité morale? Voilà une longue série de problèmes pratiques résolus dans le sens de l'autorité. On sait, par contre, quelles conséquences engendre ce principe de Nietzsche qu'exprime le terme intraduisible de *Selbstüberwindung*. Selon que l'on redoute la manifestation de sa personnalité ou que l'on craint de trouver dans sa propre conduite l'expression de l'imitation moutonnière, l'on agira et l'on jugera de façon radicalement opposée.

Le principe d'appréciation adopté par Hœffding lui permet non seulement de conserver une morale individuelle, mais d'y subordonner la solution des problèmes de l'éthique sociale. « Le monde moral s'étend depuis l'instant jusqu'à l'humanité. Ce qui remplit les instants est apprécié du point de vue de la vie totale individuelle; ce qui remplit la vie de l'individu est en même temps apprécié du point de vue de la société; enfin toute société plus ou moins grande est appréciée du point de vue de l'humanité. L'opposition la plus décisive est ici celle de l'individu et de la société. Les diverses sortes de société présentent des traits communs et leurs derniers éléments sont toujours en définitive des individus. La question porte donc sur le rapport de la morale individuelle et de la morale sociale. » (P. 133.)

La moralité strictement individuelle, la moralité du caractère est-elle un élément de la moralité positive? Telle est la question qu'examine l'auteur. La thèse négative est un aspect de la doctrine qui fait de la moralité individuelle une simple conséquence de la sanction sociale. Hœffding s'élève vivement contre Starcke qui la représente parmi les philosophes danois. « Cette conception de la morale conduit logiquement à en restreindre le contenu. Tout ce qui va au delà de la création d'un sentiment de sécurité, lequel naît dans l'homme parce qu'il se sait, lui et son action, en accord avec la sanction juridique et « morale », doit en être exclu; une fois la limite atteinte, l'individu peut aller comme il l'entend. *Seulement la grosse question est de savoir s'il existe une semblable limite*. Il est naturellement facile de montrer qu'elle doit exister quand on considère la vie sociale tout entière uniquement comme un moyen de permettre à l'individu d'atteindre ce sentiment de sécurité. Mais on oppose ici l'individu et la société

l'un à l'autre d'une manière tout à fait extérieure. En aucun point de l'évolution et de l'effort de l'individu nous ne sortons du domaine où peuvent naître les valeurs sociales. La poursuite individuelle du bonheur, si loin qu'elle puisse s'écarter du niveau commun, n'est jamais indifférente pour la marche de la vie sociale. Une réaction sur la société est toujours possible et, au début, l'individu est le seul homme capable de juger de l'importance de cette réaction. Ces deux sanctions extérieures (la pénalité et l'opinion) ne peuvent lui servir de rien. *Tous les essais vigoureux pour réformer l'opinion publique ou les idées reçues sur l'honneur ou la législation existante proviennent de la vie personnelle intime d'hommes isolés.* Là seulement naissent l'indignation et l'enthousiasme, qui peuvent amener la « *transmutation* » des valeurs reçues. » (P. 145.)

Il nous semble que Hœffding touche ici au problème capital que les adhérents de l'école sociocratique négligent soit par myopie, soit par un dédain mal justifié. La moralité collective ne sera jamais, quoi qu'on fasse, la conduite collective d'une masse indistincte, au milieu de laquelle disparaissent les différences qualitatives des volontés personnelles. L'existence de la criminalité prouve à elle seule que la société n'agit pas *uno tenore*. Les normes qu'elle promulgue doivent toujours être assimilées par la conscience individuelle, sinon elles n'ont aucun sujet, aucun support. De plus, ces normes se reflètent très inégalement dans la conduite des différents individus. Comment nier dès lors la participation du caractère personnel à la moralité positive, et comment échapper à cette conclusion qu'il n'est pas de science positive des faits moraux sans une étude du rapport entre les normes sociales et l'intégrité du caractère? Que devient dès lors ce réalisme sociologique qui n'a d'yeux que pour les masses et ignore les différences qualitatives des individus? Hœffding lui dénie avec raison toute valeur scientifique.

« Pour que l'idée de société comporte une application scientifique, il faut que cette application ait lieu de telle façon qu'on puisse déterminer à chaque moment quel groupe d'individus elle représente. La grande importance de cette idée vient de ce qu'elle exprime les intérêts communs et permanents des individus coexistants et successifs par opposition aux intérêts d'un petit groupe ou d'une génération particulière... Mais dès qu'il paraît impossible de transformer l'idée d'une société en l'idée d'un groupe d'individus vivant dans certaines conditions déterminées, cette idée ne nous fournit aucun renseignement moral; aucune norme morale ne peut s'en déduire : le mysticisme se substitue à la pensée. » (P. 141.)

Loin que la morale individuelle repose sur une opposition de la société et de l'individu, elle est au contraire justifiée par l'idée que l'individu est un représentant de la société (p. 156). La morale individuelle est donc la branche la plus générale et la plus fondamentale de la morale sociale. L'affirmation de soi-même et le dévouement la

constituent tout entière et c'est l'affirmation de soi qui transforme le dévouement en une vertu active. « La société se compose d'individus et sa vie sera par conséquent d'autant plus pleine et vigoureuse que chaque individu pourra davantage développer ses dispositions naturelles. L'individu forme un petit monde, dont l'existence et le développement constituent une fin qui vaut par elle-même. Aussi l'*affirmation de soi*, sous ses diverses formes (conservation personnelle, empire sur soi-même et indépendance), se présente-t-elle comme une vertu essentielle. Elle est un devoir que l'individu a en même temps envers lui-même et envers la société. La considération de son moi propre et celle de la société se confondent ici d'une manière tellement immédiate qu'il importe peu sur laquelle on insiste. » (P. 156.)

On voit déjà dans quel esprit l'auteur traitera les problèmes de la morale sociale proprement dite. L'éthique suppose la sociologie qui lui enseigne le mode de formation des sociétés réelles. Mais « tandis que la sociologie étudie la vie de la société humaine dans les diverses formes qu'elle a prises chez les différents peuples au cours du temps et considère ces formes de la même manière que la science considère les phénomènes de la nature, la morale sociale se propose de les apprécier d'après le rapport qu'elles soutiennent avec l'idéal de la vie sociale humaine. La morale utilise toujours le donné comme point de départ d'une évolution nouvelle et *lorsqu'elle institue une appréciation des événements sociaux, c'est parce que cette appréciation exerce une influence déterminante sur la marche future de l'évolution.* Jusqu'où cette influence peut s'étendre, c'est ce que l'expérience seule est capable d'enseigner. Dès que nous apprécions, nous supposons la possibilité d'amener des modifications. » (P. 233.)

La moralité positive, en chaque société, se forme historiquement : elle est donc affectée d'un caractère de relativité, mais cette relativité historique a été souvent exagérée et mal comprise. « Elle ne signifie nullement que tout soit également bon et mauvais, mais que pour qu'une chose soit bonne dans certaines circonstances, elle doit correspondre à ces circonstances. Nous ne sortons jamais de l'effort continuel. La relativité signifie précisément que nous pourrons seulement espérer nous approcher indéfiniment du but ». (P. 235.) L'auteur cherche donc à définir l'évolution morale et y voit un processus d'humanisation et d'émancipation. Le premier nous transforme d'animaux en hommes; l'autre fait de nous des hommes libres, car ce qui caractérise les étapes inférieures de l'évolution morale et sociale, c'est la contrainte corporelle et mentale. « Chaque individu, chaque génération et chaque peuple se trouvent à un certain stade de ce double processus et les institutions, les formes de vie, les mœurs lui porteront toujours la marque de quelque manière qu'on les envisage. L'essentiel est de découvrir les institutions et les formes de vie capables d'utiliser le mieux les forces et les tendances dont on dispose actuellement, tout en conduisant l'évolution vers une étape supérieure. » (P. 236.)

Dans cet esprit l'auteur traite et résout les problèmes moraux auxquels donne lieu l'état actuel des trois sociétés que son analyse distingue, la famille, la société de libre culture, l'État. L'examen des solutions qu'il propose nous entraînerait trop loin : elles sont d'ailleurs toujours inspirées par ce qu'on pourrait appeler le solidarisme libéral. Notre but était de définir la position de l'*Éthique* de Hœffding en face des sciences sociales et anthropologiques. Comme l'école sociocratique française, il professe le déterminisme historique et reconnaît l'existence d'une moralité positive. Il affirme contre elle la légitimité d'une morale philosophique qui doit rechercher le critère applicable à l'appréciation de la conduite. Ce critère se déduit d'une harmonie possible de la conscience universelle, harmonie qui doit d'abord s'ébaucher dans le caractère individuel. A plus forte raison, Hœffding s'élève-t-il contre le nouvel Hobbisme de l'école sociocratique. L'histoire de la moralité positive, en nous découvrant un double processus d'humanisation et d'émancipation, nous montre l'individu associé par son effort conscient, non seulement à sa propre moralisation, mais aux transformations morales de la société. Le Hobbisme contemporain, la morale de la crainte et de l'automatisme, reçoit de Hœffding un coup dont il se remettra difficilement.

III

Le philosophe peut prendre envers la connaissance sociologique deux attitudes opposées : l'une est celle dont les œuvres morales et politiques d'Aristote offrent le modèle; ici la philosophie soumet le fait social à un travail d'analyse et de synthèse conduisant à un idéal de conduite qui déterminera la volonté. L'autre attitude est celle de Spinoza ou, plus exactement, celle de Hobbes : il suffit alors au philosophe de constater la puissance supérieure de la société pour conclure qu'elle a tout droit sur l'individu et qu'elle le soumet nécessairement à l'empire de ses conditions d'existence. Hœffding a pris sans aucun doute la même attitude qu'Aristote. Or une telle éthique a un postulat psychologique. Il y est implicitement admis que l'individu pense indépendamment de la société et peut élaborer par un travail personnel sa conscience des fins sociales. Ce postulat n'a besoin d'aucune justification si le psychologie est, comme on l'a cru jusqu'ici, une science plus simple et plus générale que la sociologie. Il n'en est plus de même si la psychologie n'est qu'une science sociale dérivée ou même une sociologie concrète. En ce cas, le jugement de l'individu sur les conditions d'existence de la communauté est une contradiction, un non-sens. Renverser la relation traditionnelle entre la psychologie et les sciences sociales, telle est la véritable introduction à l'éthique sociocratique.

M. Eugène de Roberty est, comme on le sait, l'auteur d'une série d'ouvrages dont l'objet est de régénérer la philosophie positive en

éliminant la théorie de l'Inconnaissable, en transformant la notion des sciences concrètes ainsi que leur rapport avec les sciences abstraites et enfin en reconstituant l'éthique sur le fondement de la sociologie. La sociologie serait la clef de voûte de cet hyperpositivisme; elle doit être plus qu'un simple corpus des sciences sociales. M. de Roberty juge sévèrement l'essai de synthèse exposé par MM. Durkheim et Fauconnet dans un article de cette Revue et leur reproche de morceler la recherche à l'excès [1]. « MM. Durkheim et Fauconnet, écrit-il, se donnent beaucoup de peine pour nous prouver qu'il ne saurait y avoir de sociologie générale en dehors des diverses sociologies particulières dont ils nous retracent la vague et incomplète nomenclature. Mais connaîtraient-ils par hasard une physique séparée de la barologie, de la thermologie, de la théorie de la lumière, de l'électrologie, de l'acoustique, etc., ou bien une chimie distincte de la chimie minérale et de la chimie organique, etc.? On pourrait donc, en somme, renverser la thèse de MM. Durkheim et Fauconnet et dire, avec non moins de raison, que, de même qu'il n'y a pas de sciences physiques, chimiques et biologiques distinctes de la physique, de la chimie et de la biologie, il ne saurait y avoir de sciences sociales (ni économie politique, ni droit, ni histoire, ni statistique, ni sociologie génétique, ni morphologie sociale, ni criminologie, ni psychologie collective, ni ethnologie juridique, ni mythologie comparée, ni science des religions, etc.) distinctes de la sociologie. Il n'y a dans chacun de ces cas qu'une science unique qu'on divise et subdivise en parties, en chapitres, en paragraphes. » (Note 5 bis, p. 236.)

La sociologie est une branche de la science des phénomènes surorganiques. Ceux-ci se ramènent à deux grandes classes : « 1° l'action réciproque exercée les uns sur les autres par les états conscientiels simples; 2° l'action réciproque exercée les uns sur les autres par les états conscientiels offrant une nature mixte ou composée. Ces états naissent et évoluent sous l'influence directe et croissante de la réciprocité notée en premier lieu. » (P. 10.)

Il y a donc deux degrés dans l'interaction psychologique. L'auteur se défend cependant d'adopter les vues de l'école de la psychologie sociale. Marcher de la psychophysique à la psychologie et de là à l'histoire naturelle des sociétés, c'est, pour lui, renoncer à donner une explication de la connaissance; c'est conserver la doctrine insoutenable de l'autogenèse de l'esprit; c'est aussi mal concevoir la relation entre le savoir abstrait et le savoir concret. L'école des psycho-sociologues considère les rapports idéologiques comme plus simples que les rapports sociaux et, par suite, elle voit dans la psychologie une connaissance plus abstraite que la sociologie. Mais si l'on tient l'autogenèse de l'esprit pour une absurdité; si, d'autre part, on ne confond pas la sociologie avec l'histoire naturelle des sociétés qui

1. Sociologie et sciences morales, *Revue philosophique*, mai 1903.

en rassemble les matériaux, on est conduit à une appréciation opposée. La naissance des idées est un phénomène social général; leur intégration dans un cerveau individuel est un phénomène social concret. La psychologie est donc une sociologie concrète, présupposant une théorie de l'expérience collective.

« L'âme collective est le premier moule où se façonne l'âme de l'individu biologique pour en sortir profondément marquée au coin social. Mais l'influence du groupe si manifeste, si apparente dans le domaine de la tradition, par où se perpétue et s'accroît notre savoir, n'est pas moins forte et moins considérable dès l'origine, dès la prime formation de toute connaissance. *Celle-ci n'existe que lorsqu'elle s'affirme comme le résultat d'une expérience non seulement constante, mais encore renouvelable à volonté. Or une telle expérience est, par définition, collective.* Tant qu'un essai personnel n'est pas reproduit ni même susceptible de l'être par les générations qui se suivent, il n'engendre aucune connaissance. *Cette socialisation de l'expérience ou cette humanisation forme la base réelle de tout savoir, la condition qui élève le pur empirisme au rang de théorie scientifique.* Les processus d'abstraction et de généralisation et, par suite, ceux d'induction et de déduction, ne peuvent guère avoir pour objet que des expériences communes, ne peuvent s'exercer utilement que sur des faits corroborés par plus d'un témoignage, sinon même sur des constats indéfiniment réitérables. » (P. 192-193.)

Mais ne risque-t-on pas ici de confondre les conditions de la coopération et par suite celles de l'action avec les conditions de la connaissance? Le souci de M. de Roberty est d'écarter les systèmes qui réduisent la vie sociale à l'action combinée, systèmes dont le marxisme est le type. Il est conduit par là à étudier plus profondément le rapport entre la finalité et la succession des expériences; il en tire une nouvelle interprétation de l'histoire. L'action est « le mode ultime par où se manifeste la pensée sociale » (p. 128). La série des actions, des travaux, dans laquelle une école aussi bruyante que superficielle veut voir le phénomène social fondamental, présuppose une série inverse de phénomènes qui sont les états de la connaissance collective. Tout acte est un labeur qui réalise une pensée plus ou moins confuse et différenciée. Il en résulte que la série des actes dévoile la série des connaissances, mais à la condition de la renverser. Dans ces conditions, la méthode finaliste peut être réintroduite en sociologie et conduire rapidement l'induction à son terme. La sociologie devient ainsi une science génétique. « Un but de l'action est à nos yeux un mobile qui nous pousse à penser, à sentir, à agir d'une certaine façon. Et nous ne sommes que trop enclins à oublier que tout motif est originellement une réaction plus ou moins violente, *un choc en retour* de l'effet déjà produit et existant. C'est la marche en arrière de la balle qui, lancée avec force et heurtant un autre corps, rebondit en vertu de sa propre élasticité. Mais tandis qu'en

mécanique et dans toutes les sciences de la nature inerte et même de la nature vivante de telles réactions se rangent dans la catégorie de causes auxiliaires qui compliquent le phénomène initial sans jamais le remplacer (causalité pure), il en est différemment dans les sciences du monde surorganique, de la *nature devenue raisonnable* (en sociologie abstraite aussi bien qu'en psychologie concrète). Ici, ces réactions, peut-être déjà par suite de leur extraordinaire multiplicité et de leur puissance accrue, et sûrement par suite de leur identité essentielle avec les phénomènes de conscience qu'elles servent à constituer et à manifester, ici ces réactions, dis-je, dominent le phénomène primitif et tendent constamment à prendre sa place (finalité). »

« *Ainsi se forme dans notre esprit, le plus souvent à notre insu, une catégorie logique particulière, les causes finales.* Si nous n'hésitons jamais à discerner des buts et des motifs dans la foule des réactions psychologiques qui constituent notre moi conscient, et si, au contraire, nous nous abstenons de qualifier de la même manière les nombreuses réactions qui s'entrecroisent et s'enchevêtrent dans les organismes vivants (sans parler déjà des réactions physico-chimiques et mécaniques), c'est que, je le répète, dans le premier cas, *des pouvoirs rationnels surgissent*, qui influent sur leurs propres causes, qui tendent à les déterminer à leur tour (en les faisant descendre au rang de moyens). Or rien de semblable n'a lieu, du moins de façon consciente, dans le second cas. » (P. 48-49.)

Ainsi la vie collective crée l'expérience et le savoir; le savoir à son tour modifie la réaction organique et y surajoute le motif conscient, la poursuite d'un but. Par là surgit l'action humaine, ébauche et condition de la conduite morale. La sociologie ne peut espérer devenir la « science de l'éthique » si elle n'explique pas la transformation de l'agent instinctif en agent volontaire.

Il reste à rattacher cette théorie générale de la finalité à l'histoire réelle de la vie collective. L'auteur nous propose donc une loi de la genèse de la civilisation correspondant à une véritable échelle psychosociale. « J'ai procédé à la fois inductivement et empiriquement; j'ai consulté l'histoire, j'ai examiné les événements contemporains, j'ai raisonné du particulier au général, j'ai conclu des cas souvent observés à tous les cas semblables et j'ai abouti, en définitive, à ma théorie des quatre facteurs de la civilisation, classés dans l'ordre suivant : à la première place, la connaissance analytique; à la deuxième, les synthèses des religions et des philosophies; à la troisième, les conceptions esthétiques et les beaux-arts qui les réalisent; à la quatrième et dernière, enfin, l'action, la conduite pratique, les applications utiles, le travail où s'incorporent toutes les technologies. Dans cette vue, l'acquisition et la transmission du savoir particulier précèdent et conditionnent tous nos autres acquêts et tous nos autres échanges psychosociaux qui ne seraient en somme que des formes ou

modifications spéciales, des développements ultérieurs d'un même type originel. » (P. 66.)

Dans l'ordre téléologique, l'esprit remonte de l'action à l'art, de la pensée pratique à la pensée synthétique, de celle-ci à la pensée analytique. « Action, art, philosophie, science : voilà la consécution subjective ou rationnelle, la suite téléologique. Invertie, elle devient *eo ipso* — bien entendu à la condition expresse que notre raisonnement finaliste reste indemne du moindre illogisme — une consécution objective ou naturelle, une suite causale. Nous pouvons dès lors affirmer — avec ce degré de certitude qu'apporte à toute thèse sa vérification logique — que si un ordre fixe, immuable, préside à l'apparition et au développement des parties constituantes de la grande série psychosociale, cet ordre ne peut être que le suivant : science, philosophie, art, action. » (P. 70.)

Ce rapport entre la série causale et la série finale formulerait l'histoire de la pensée sociale d'une façon purement schématique si l'auteur n'y ajoutait une loi plus concrète, mais d'une aussi grande portée : c'est la loi de différenciation du savoir (exposée au début du livre III).

L'empirisme et la théologie procèdent d'une même indifférenciation du savoir; leur séparation mesure le niveau de la civilisation. « La confusion prolongée de la pensée synthétique et apodictique avec la pensée syncrétique et symbolique caractérise d'une manière sûre aussi bien les religions positives que les systèmes plus abstrus qui leur succédèrent. On pourrait presque en tirer une définition des théologies et des métaphysiques. Ayant affaire à des concepts fort généraux, à des abstractions d'un haut degré de puissance, elles ne se contentent pas de leur attribuer la valeur de concepts universels, elles cherchent en outre à individualiser, à réaliser syncrétiquement ces vastes notions, pour les transformer ensuite en symboles vivants capables de stimuler l'activité pratique des hommes ou de servir de règles à leur conduite... La confusion qui régnait parmi les modes spéculatifs de la pensée sociale trouve un écho puissant dans la sphère des idées pratiques de la conduite individuelle et collective. Ici nous voyons se produire toutes les formes possibles d'empiétement de la technique sur la théorie, de l'adaptation finaliste des moyens au but sur la recherche causale. La mémoire des faits, l'érudition se prélasse au premier rang; le culte domine la religion; les arts utiles disputent le pas aux beaux-arts; la politique prévaut sur la morale... » (P. 159-161.) Mais la même causalité qui a déterminé cette confusion, caractéristique des civilisations en bas âge, détermine la différenciation progressive des mêmes termes, la division de plus en plus nette des travaux entre savants, philosophes, artistes et praticiens. (P. 157-158.)

Subordination de l'action à la pensée sociale, telle est donc la loi de formation de la conduite humaine. Plus la société est définie et la civilisation élevée, moins l'action aspire à gouverner la pensée ou

l'art. On devine comment va être posé et résolu le problème de l'appréciation des actes.

M. de Roberty met autant d'ardeur que M. Lévy-Brühl à proscrire les sciences normatives : il n'y voit que des sciences non constituées, enfantines, quoique vicieusement précoces. « Elles nous prescrivent avec emphase ce qu'elles appellent « nos devoirs ». Elles disent « on doit » là où les sciences développées et mûres annoncent « cela est ». Les normes qu'elles promulguent remplacent vicarialement les lois inconnues qui gouvernent les classes correspondantes de phénomènes. » (p. 183).

Il n'en résulte pas que tout jugement de valeur sur les actions humaines devienne sans objet. Le jugement de valeur cesse seulement d'être irréductible et inconvertible. Le jugement porté sur un type de conduite résume les jugements implicites portés sur toute la pensée sociale dont cette conduite procède. « Les actions humaines vaudront ce que valent les arts récréatifs qui redressent et raniment les forces, les courages abattus; ce que valent les connaissances particulières qui guident les hommes dans le détail de leurs occupations, qui leur dictent leurs lignes secondaires d'activité; ce que valent enfin les philosophies et les religions qui dirigent l'ensemble, qui arrêtent les grandes lignes de toute conduite morale ou sociale. » (P. 77-78.)

Ce critère, vague en apparence, prend plus de précision dès que l'on compare l'impulsivité de l'agent à la socialité de l'action. La conduite est d'autant moins impulsive qu'elle exprime un savoir plus complètement différencié. « Une évolution lente, mais régulière, qui ne s'arrête ou ne s'interrompt que pour des périodes relativement courtes, qui, après de telles haltes, reprend toujours son essor, mène l'humanité de la conduite ignorante, impulsive, contradictoire, guidée par le savoir empirique, soumise à la foi religieuse, stimulée par l'art rudimentaire, à une conduite de plus en plus savante, déterminée, logique, gouvernée par la science abstraite, soutenue par la certitude rationnelle, inspirée et ennoblie par l'art florissant. » (Liv. II, chap. VI.)

En appliquant d'une manière inflexible ce critère à la conduite individuelle, l'auteur tente d'apporter une solution au difficile problème des différences qualitatives entre volontés personnelles. En effet, ou la conduite individuelle est réellement soumise aux principes élaborés par la pensée sociale, et, en dernière analyse, à la science, ou elle est arbitraire. La liberté arbitraire, voilà en somme l'immoralité sociale. Le despotisme des grands hommes et des foules et l'anomie des individus se valent à cet égard autant qu'ils se ressemblent. La liberté se définit en effet : « Un savoir, une connaissance entrée dans une phase active d'évolution ». Savoir et liberté sont les deux faces d'un même fait social. Le savoir est une liberté accumulée et latente et la liberté est une science, une philosophie, une esthétique devenues actives et s'exerçant au dehors. « Nous ne nous rendons libres à l'égard des êtres et des choses qu'autant que nous sommes parvenus à connaître leurs vrais rapports entre eux

et avec nous, ainsi que les lois qui les gouvernent. Si l'individu prétend s'affranchir de la pensée sociale, il n'y a là qu'arbitraire et despotisme. Il faut d'ailleurs faire la part des cas où le doute, fruit d'un empirisme conscient, engendre la tolérance et ne pas confondre l'attitude tolérante avec l'attitude libre » (P. 138, 146.)

Entendue comme elle l'est par M. de Roberty, la sociologie peut légitimement prétendre à la succession de la morale spéculative. Si la société pense, si elle pense avec une précision toujours plus grande, si elle élève l'individu de la condition d'un animal impulsif à celle d'un agent rationnel dont la conduite peut s'inspirer de la philosophie et de l'art, l'étude approfondie de la pensée sociale et de sa différenciation graduelle est l'éthique elle-même. Mais la sociologie de M. de Roberty ne peut être séparée de sa philosophie et celle-ci est en opposition absolue avec le relativisme critique.

M. de Roberty consacre le troisième livre de son ouvrage à nous démontrer la solidarité de l'hyperpositivisme et de la sociologie dont il a tracé si hardiment le programme. Ce n'est pas là, comme on pourrait le croire, le souci d'une philosophie qui spécule à l'excès sur les résultats de sa science préférée. Une philosophie, ou plutôt une métaphysique moniste et anti-critique est la condition même de cette éthique sociologique dont nous venons de présenter les grandes lignes.

Il faut ici en effet élucider un véritable mystère. Comment la pensée peut-elle surgir d'une agrégation d'organismes dont chacun est guidé seulement par l'instinct ou l'action réflexe? Si M. de Roberty se contentait de professer que l'éducation sociale accélère toujours plus l'élaboration de la connaissance chez l'individu, s'il ajoutait que la coopération sociale a été la condition indispensable de l'épanouissement des germes de rationalité immanents à l'espèce, son hypothèse sociologique trouverait dans les faits une confirmation directe. En revanche les assises de son éthique seraient ruinées et devraient faire place à une doctrine telle que celle de Hœffding. La doctrine de M. de Roberty est beaucoup plus radicale. Il estime que les forces intellectuelles de l'individu ne lui permettent pas de dépasser le sensible et que le concept ne peut procéder que d'une expérience collective (liv. III, chap. IV, notamment pages 201 et 202). Mais n'est-ce pas substituer l'autogenèse de l'esprit collectif à celle de l'esprit individuel, jugée absurde et insoutenable?

Une métaphysique moniste, affranchie de la critique, peut seule donner un sens à une telle doctrine. Les faits ne lui apportent aucune confirmation. Nous n'apercevons pas que l'association animale, au milieu de laquelle l'expérience peut s'accumuler aussi bien que chez les sociétés humaines, fasse passer ses membres de la sensation à la pensée abstraite. Nombreuses sont les espèces sociables apparentées à des espèces solitaires : si nous comparons les unes aux autres nous ne voyons nulle part la socialité ajouter aux aptitudes intellectuelles. Répondre que les conditions cérébrales font encore défaut chez

les animaux, c'est avouer le vide de l'explication sociologique. D'ailleurs les observations de la psychologie collective autorisent à mettre en doute cette accumulation de la connaissance réfléchie dans les agrégats humains : on tendrait plutôt à enseigner que les émotions sont seules susceptibles de se totaliser. Enfin la psychologie expérimentale nous montre que le concept n'est qu'un aspect du jugement et que le jugement est déjà présent dans la perception la plus simple.

Une métaphysique qui identifie le collectif avec l'Éternel et l'Infini (p. 204) ne se laisse pas arrêter par ces objections de fait : elle professe un monisme dont la conclusion est la pérennité conscientielle de l'univers. L'hyperpositivisme de M. de Roberty n'est pas autre chose qu'une réédition ingénieuse du spinozisme, à laquelle la récusation systématique de la critique kantienne sert de prélude. La sincérité philosophique qui caractérise M. de Roberty l'a conduit à résumer dans le *Nouveau programme de sociologie* sa longue polémique contre le relativisme. On sait quel est l'esprit de cette polémique : M. de Roberty ramène tout criticisme à la théorie de l'inconnaissable qu'il identifie avec le pessimisme. Le phénoménisme critique de Renouvier et de son école est tenu pour non avenu. Ce n'est pas cependant une théorie de la connnaissance qu'il soit permis de passer dédaigneusement sous silence. Si l'univers se reflète, s'exprime dans la conscience, n'est-ce pas parce que la personnalité est la catégorie supérieure qui résume les autres? Mais dès lors comment attribuer à l'agrégation des personnes une dignité et des aptitudes que l'on refuse à chacun de ses éléments? Renouvier eût retrouvé là, sous forme particulièrement captieuse, le vieux sophisme infinitiste qui prétend former des nombres sans unités finies.

IV

Dans l'histoire des doctrines morales on peut distinguer deux âges, l'un antérieur, l'autre postérieur à la notion claire de l'enchaînement et de la réciprocité des faits sociaux. On ne peut juger de même la conduite individuelle si on y voit la manifestation d'un Moi dont l'union avec d'autres personnes est accidentelle, ou si on la considère comme un moment d'une conduite collective susceptible de se prolonger dans la durée, sinon dans l'espace. Mais antérieure ou postérieure à la constitution des sciences sociales, la morale repose toujours sur des jugements d'appréciation irréductibles aux jugements sur l'existence; elle est la recherche du critère applicable à ces jugements. Il est donc difficile de comprendre la prétention du sociologue qui, pour démontrer la légitimité de sa science, croit devoir contester la validité des critères rationnels appliqués par la morale au jugement des faits ou celle du philosophe qui, après avoir constaté la formation des sciences sociales et leur tendance à la synthèse, conclut que la théorie philosophique des critères de la conduite est devenue une superfétation.

Bien connaître la génèse du fait social est évidemment la première condition pour le bien apprécier comme manifestation de la conduite individuelle ou collective. Mais la connaissance scientifique la plus complète ne contient même pas l'ébauche d'un jugement d'appréciation.

On voit par là quelle est l'importance et l'intérêt de l'œuvre de Hœffding. Il reconnaît l'existence de la sociologie; il n'en met pas en doute la légitimité et la valeur. Il constate seulement qu'elle n'apporte pas de solution au seul problème qui intéresse la morale, au problème de la valeur attribuable aux différentes formes de conduite.

La solution de Hœffding est-elle celle d'un éclectique qui met le vin nouveau dans les vieilles outres et philosophe sur le même objet avec deux méthodes opposées? N'est-ce pas au contraire celle d'un esprit critique qui distingue entre les différentes classes de jugements et cherche les conditions de la validité des uns et des autres en vue de dissiper les illusions qui peuvent résulter de leur confusion?

On a souvent déjà mis en lumière le sophisme qui inspire la tendance à substituer la sociologie à la morale théorique. Le sociologue obéit à l'esprit qui a créé les méthodes scientifiques et la série des sciences : il substitue la recherche des conditions à celle des causes efficientes ou finales. Il s'éloigne donc autant qu'il lui est possible du point de vue propre à la morale. Le point de départ de toute morale est l'existence d'une volonté, nous ne dirons pas libre, au sens indéterministe du mot, mais contingente, capable de se distinguer des autres événements de l'univers et de réagir sur eux. A l'imitation des sciences cosmologiques et biologiques, le sociologue élimine les volontés ou il les considère dans le recul de l'histoire et de la statistique et dans leur liaison avec des facteurs naturels (tels que le milieu physique, la densité de la population, la division du travail, etc.). Mais, pour cette raison même, le sociologue doit se juger incompétent dès que se pose le problème de la morale pure, dès qu'il s'agit, non de connaître la conduite en la rattachant à ses conditions, mais de l'apprécier.

Le sociologue qui refuse de reconnaître son incompétence en morale pure est donc conduit à nier purement et simplement la volonté et l'effort mental au nom d'une connaissance réputée objective : mais alors le conflit éclate entre les prétentions éthiques de la sociologie et la critique de la connaissance. Le philosophe critique voit dans le sociologue qui nie la volonté morale au nom de la science la dupe d'une illusion singulière, l'*illusion de l'objectivité*. Le sociologue objectiviste transporte en effet dans l'étude de l'activité consciente des concepts mathématiques et mécaniques convenant à des sciences dont la tâche est de mesurer des mouvements, en ignorant systématiquement la nature de la force qui les produit ; il ne constate nulle part la présence de la volonté parce qu'il a placé devant ses yeux un appareil fait exprès pour ne pas la voir.

Nous lasserions la patience du lecteur si nous entreprenions de démontrer, après tant d'autres, que l'objectivité scientifique est purement conventionnelle. Est scientifiquement objectif ce qui est mesurable, mais la vérité mathématique est une vérité idéale, construite tout entière par l'activité mentale. Plusieurs géométries sont possibles et elles seraient d'égale valeur. Parler d'objectivité scientifique, au sens absolu du mot, c'est laisser soupçonner qu'on suit d'un œil distrait toute cette élaboration critique, œuvre des mathématiciens et des physiciens qui, tant en France qu'en Allemagne ou en Angleterre, a si profondément renouvelé la philosophie des sciences sans laisser pierre sur pierre de l'édifice élevé par l'école positiviste.

On ne peut donc attribuer à la sociologie la succession de la morale philosophique sans tenter d'éliminer préalablement la critique de la connaissance. Le fondateur de l'hyperpositivisme l'a bien compris et a accepté courageusement cette tâche herculéenne. Mais M. de Roberty estime avec raison qu'il ne suffit pas de récuser la critique en prononçant contre l'esprit qui l'inspire les imprécations bouffonnes d'Auguste Comte : il faut encore présenter la critique de la connaissance comme le fruit d'une illusion. La sociologie est encore investie de cette mission. On sait quelle compétence M. Roberty lui attribue. La sociologie nous livrerait le secret du passage du récept au concept. Elle nous permettrait de comprendre scientifiquement ce que les psychologues, depuis Locke et Condillac, ont en vain tenté d'expliquer, soit par la sensation transformée, soit par l'association, soit par l'inhibition, soit par l'inconscient : la substitution de la pensée abstraite et symbolique à la donnée concrète immédiate. Une agrégation d'êtres sensitifs et instinctifs acquiert une aptitude refusée aux unités qui la composent, celle de penser par idées et de s'élever jusqu'aux notions de type et de loi. Cette découverte sociologique rend, paraît-il, la critique philosophique inutile.

Il y a ici, on le voit, une véritable spéculation sur les données et les inductions de la psychologie sociale. Si le sociologue est compétent pour apprécier les premières, la valeur de la spéculation doit être éprouvée par la critique philosophique, car, avant de se résigner à disparaître, ne doit-elle pas savoir pourquoi elle est condamnée?

M. de Roberty peut-il invoquer à l'appui de sa thèse « gnoséologique » les données et les inductions de la psychologie sociale? En posant ce problème, nous ne pouvons oublier cette conclusion d'une école de psychologie collective : « Au sein des agrégations humaines la pensée s'élimine et les sentiments seuls s'additionnent ». L'observation des foules modernes, celle des jurys, celle des sectes, celle des assemblées politiques elles-mêmes est invoquée à l'appui de cette hypothèse à laquelle on confère volontiers la valeur d'une loi. Si cette loi était bien établie, la doctrine de M. de Roberty ne perdrait-elle pas tout point d'appui?

M. de Roberty échappe en partie à l'objection tirée de la psycho-

logie des foules en faisant parler, lui aussi, l'observation, combinée avec l'histoire. Elle lui montre l'existence d'une expérience collective qui de génération en génération s'enrichit et s'organise. C'est cette expérience que le sociologue voit, de degré en degré, passer de la sensation brute au récept, au préconcept, au concept, au symbole, enfin à la science. Toute la question est de savoir à quel processus mental la transformation est due.

Si l'on suppose la question déjà résolue dans le sens de l'incapacité individuelle, si l'on tient pour un non-sens l'existence d'une prédisposition rationnelle chez l'individu, il ne reste évidemment d'autre ressource que d'imaginer une sorte d'énergie mentale collective qui n'apparaît qu'après le groupement des individus et se communique à chacun d'eux. Mais cette affirmation de l'incapacité individuelle est encore une illusion. La question n'est nullement de savoir si l'individu isolé est capable d'arriver à la pleine rationalité; aucun psychologue ne peut mettre en doute que l'ampleur et la valeur des créations de la raison individuelle sont en rapport avec la civilisation et par suite avec l'activité sociale. Mais reconnaître cette solidarité n'autorise nullement à nier la prédisposition rationnelle chez la personne humaine ou l'aptitude de l'individu à passer spontanément du récept au concept. Ce n'est pas en additionnant des zéros de rationalité que l'on peut rendre compte des créations rationnelles de l'humanité civilisée.

M. de Roberty peut sans doute nous opposer un grand fait d'observation : c'est que la raison individuelle de chacun de nous a eu pour contenu, dès son premier exercice, non seulement les données de la perception sensorielle, mais l'ensemble des créations intellectuelles du passé. Notre raison s'est formée en s'assimilant ces créations. La dépendance de l'individu raisonnable à l'égard d'une civilisation ancienne lui a épargné la peine d'organiser laborieusement son expérience sensible. C'est là une vérité plutôt pédagogique que proprement psychologique. Toutefois il a été légitime de l'opposer aux thèses de la psychologie introspective aussi longtemps que celle-ci a dominé. Mais l'énoncé de cette vérité n'apporte aucune solution au problème des origines de la connaissance. Que la civilisation, même à l'état embryonnaire, ait aidé l'individu à franchir le passage de l'expérience sensible à la science, c'est là une vérité banale. La vraie question est de savoir si le passage de l'image à l'idée a été dû à une opération mentale collective avant que la raison individuelle en fût capable.

L'observation immédiate des foules et des assemblées n'est certainement pas favorable à la thèse sociologique dont M. de Roberty est le représentant le plus hardi. Ces foules montrent partout et toujours moins d'aptitude que l'individu à réfléchir, à comparer, à dissocier, à douter, à raisonner. Les agrégations dites savantes ne sont guère supérieures aux foules; elles sont tout au plus capables d'accumuler

des détails et de faire laborieusement d'utiles compilations; encore ne le font-elles avec succès que sous la direction d'une pensée individuelle. L'histoire bien analysée est-elle moins contraire que l'observation immédiate à la prétention sociologique? Sans doute le sociologue peut montrer triomphalement que les œuvres collectives de l'esprit, langage, mythes, légendes, épopées, croyances magiques, ont partout précédé les œuvres individuelles; mais il ne peut nier que plus les productions intellectuelles ont le caractère collectif, plus grande y est la part de l'image et plus petite celle du concept. L'apparition du concept atteste toujours la présence de la réflexion et de la dissociation et jamais la dissociation n'est isolée de l'effort mental individuel. Les créations dites collectives laissent ainsi soupçonner l'initiative directrice de quelque architecte individuel.

M. de Roberty montre donc seulement que la condition principale d'un épanouissement progressif de la raison individuelle réside dans la civilisation et l'activité collective. Sur cette vérité de fait, fort banale en somme, et que Kant avait professée bien avant les positivistes, peut-on asseoir une spéculation concluant à l'identité de la généralisation rationnelle et de l'expérience collective? M. de Roberty le pense, mais quelles concessions ne nous demande-t-il pas? Identifier la condition et la causalité transitive, c'est évidemment traiter la critique philosophique comme non avenue, mais ce n'est pas en affaiblir l'autorité. Quand le sociologue absolu conclut à l'inanité de la critique, nous devons seulement voir là un aveu. Nous saurons qu'il reconnaît une incompatibilité entre la critique philosophique et la sociologie à compétence illimitée, cette sociologie hyperpositiviste qui spécule sur la genèse du concept et l'origine de la connaissance rationnelle.

Il est téméraire d'espérer qu'en appliquant une telle méthode on convaincra la Critique d'être une démarche illusoire de l'esprit. L'école positiviste nous répète à satiété que la science ne donne aucune explication intelligible et qu'en dernière analyse, elle ne rend compte de rien, pas même des concepts fondamentaux qu'elle met en œuvre. La Critique répond précisément à notre besoin de nous rendre compte des opérations qui nous conduisent à la science. L'hyperpositivisme se flatte à vrai dire de remédier à l'impuissance du positivisme classique et d'arriver à une intégration de la connaissance telle que les différents aspects de l'univers, devenus complémentaires, s'expliquent les uns par les autres. Mais un tel monisme n'est qu'une de ces synthèses objectives dont la Critique, d'accord ici avec la philosophie positive, nous a montré le caractère illusoire. En opposant l'autorité de la sociologie aux questions indiscrètes de la critique, l'école hyperpositiviste plaide *pro domo* : elle est en effet l'héritière de toute la métaphysique précritique.

La sociologie doit borner son ambition à être une science et non un moment de la spéculation hyperpositiviste. Elle mettra en œuvre les

concepts scientifiques sans prétendre en découvrir l'origine et s'annexer la théorie de la connaissance. La conséquence est qu'elle doit renoncer à apprécier les phénomènes moraux qu'elle décrit et classe et plus encore à condamner les jugements de valeur que forme la morale philosophique. La sociologie reste cependant l'auxiliaire indispensable de la morale. Le rôle du sociologue est de signaler les erreurs d'appréciation auxquelles le philosophe est conduit par une connaissance incomplète ou unilatérale des faits sociaux. Dans le passé, la morale philosophique appliquée a toujours reposé sur des observations sociologiques rudimentaires, faites dans un milieu borné et d'ailleurs médiocrement exploré. On sait quelles condamnations absolues et sociologiquement injustes la morale philosophique a été amenée à porter sur les institutions matrimoniales et économiques qui s'écartaient du type connu par ses auteurs. Mais ces erreurs n'affectent que la morale matérielle et il est aisé de les redresser. La morale formelle échappe aux censures du sociologue en raison même de sa méthode et de son objet. Or quoique ce soit aujourd'hui un exercice scolaire de la discréditer et d'en montrer l'inapplicabilité, il n'appartient qu'à elle de formuler le principe des jugements de valeur. La morale formelle supprimée, l'immoralisme triomphe, sous la forme préférée par Nietzsche, ou sous la forme du matérialisme économique, ou sous toute autre, peu importe. En effet l'immoralisme est inévitable dès que la valeur morale de la conduite est considérée comme la transmutation d'une valeur attribuable à des agents entièrement involontaires. Le sociologue qui attribue une valeur aux commandements sociaux et aux actes qui les imposent à l'individu fait de la morale formelle sans le vouloir. Ce jugement de valeur en appelle en effet un autre par lequel l'unité sociale est estimée supérieure au bien de l'individu. Mais cette morale formelle est aveugle et beaucoup plus arbitraire à coup sûr que celle de Kant. Où prend-on, en effet, que la société soit supérieure à la personnalité et l'affirmation collective à celle de la conscience individuelle? Ce n'est pas là un axiome. Si l'on écarte l'argument tiré de la supériorité de puissance, l'unique réponse est que la société contient la possibilité du renouvellement indéfini de la personnalité et les conditions favorables au développement personnel ainsi qu'au bonheur lié à ce développement, tandis qu'un individualisme dissolvant se contredit et se détruit lui-même. Mais c'est là un jugement formel, non une donnée concrète et positive. Ici la raison prend conscience du fait social, le prolonge, l'achève et l'ayant ainsi universalisé, l'élève à la dignité de critère moral. Si le sociologue juge sa méthode propre incapable de ratifier cette opération rationnelle, la logique le contraint à reconnaître son incompétence dans le domaine de la morale pure.

GASTON RICHARD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

A. Binet. — L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, Paris Schleicher, 1903, 666 p.

Deux cent cinquante-deux pages du présent volume sont consacrées aux mémoires originaux suivants :

P. MALAPERT. *Enquête sur le sentiment de la colère chez les enfants* (p. 1-40). Malapert publie les résultats d'une enquête par questionnaire dirigée par la *Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant*. Le dépouillement a porté sur 197 questionnaires. L'étude est divisée en trois parties : dans la première, Malapert procède à une statistique générale des réponses faites à chacun des paragraphes du questionnaire (renseignements généraux sur les sujets, signes physiques de la colère, etc.); dans la seconde, il considère les diverses formes de la colère et les enfants en colère; dans la troisième, il cherche quels enseignements pédagogiques ressortent de l'enquête entreprise. Malapert distingue deux grandes formes de la colère, l'une qui se rattache à l'instinct de conservation sous sa forme *offensive*, et l'autre au même inctinct sous sa forme *défensive*. Dans la colère défensive, il n'y a pas d'actes d'agression. « Qui de nous n'a remarqué la mimique par laquelle un bébé manifeste une violente révolte contre une douleur, un malaise, une vive contrariété, ou encore sa répulsion pour une potion amère qu'on veut lui faire avaler? La rougeur du visage et de la peau du crâne, le froncement des sourcils, les contractions de la bouche, les mouvements brusques qu'il fait pour se rejeter en arrière, se débattre, écarter les objets et les personnes, les larmes, les cris, ce sont bien les signes d'un accès de colère, mais d'une colère purement défensive : il n'y a là aucun acte d'attaque, d'agression, de destruction, même commencé, même esquissé ; nous ne constatons que des mouvements de protection, d'éloignement. Se coucher sur une table, la figure entre les bras, s'affaisser sur un banc, ou encore se laisser tomber à terre et s'y rouler, tout cela a la même signification. Un trait qui me semble tout à fait caractéristique à cet égard, c'est la fuite, qui nous est signalée à plusieurs reprises : le mouvement instinctif de fuite étant précisément l'inverse du mouvement instinctif d'agression » (p. 28).

B. BOURDON. *Sur la distinction des sensations des deux yeux* (p. 41-56). — Bourdon relate les résultats d'expériences faites par

d'autres et par lui-même sur la distinction des sensations des deux yeux. Il distingue à ce sujet deux phénomènes, qu'il appelle l'un le *phénomène objectif* et l'autre le *phénomène subjectif*. On peut constater le premier de ces phénomènes en observant dans l'obscurité un point lumineux qui tantôt est visible pour les deux yeux et tantôt est éclipsé pour l'un ou l'autre œil. Au moment où commence l'éclipse pour l'un des yeux, on voit comme une ombre tout près du point, et à droite du point, si l'éclipse a lieu pour l'œil droit, à gauche, si elle a lieu pour l'œil gauche. Bourdon s'attache à prouver que le phénomène n'est pas dû, comme on pourrait le supposer, à un excès de convergence qui se produirait pendant que le point est vu avec les deux yeux.

Le phénomène subjectif consiste en une sensation de gêne, d'engourdissement dans l'œil qui ne voit pas (ou, inversement, de facilité dans l'œil qui voit). Ce phénomène, du moins en ce qui concerne la sensation de l'œil qui ne voit pas, a été étudié avec précision par A. Brückner et Th. v. Brücke, et Bourdon se rallie à leur conclusion, savoir qu'on distingue quel œil voit lorsque les sensations reçues par les deux yeux sont d'inégale valeur, lorsque, par exemple, l'un des yeux voit une image sombre, tandis que l'autre en voit une claire. Pour ces deux auteurs, la sensation en question serait d'origine centrale; Bourdon pense, au contraire, qu'elle est une sensation des muscles des yeux ou de leurs tendons.

A. Binet. *L'écriture pendant les états d'excitation artificielle produits par un travail de nature graphique* (p. 57-78). — Binet cherche à savoir ce que devient l'écriture d'une personne lorsqu'on la met dans un état d'excitation. Il produit cet état chez les personnes sur lesquelles il expérimente en obligeant celles-ci à faire un certain travail portant sur les lettres qu'elles écrivent (l'expérience a consisté ordinairement à écrire une phrase en remplaçant chaque voyelle par celle qui la suit dans l'alphabet). Le résultat a été un agrandissement de l'écriture par rapport à l'écriture normale. Binet examine les diverses explications possibles du fait; il croit, quant à lui, qu'il est dû à une excitation diffuse des mouvements de l'écriture produite par le travail de substitution des lettres.

A. Binet. *La mesure de la sensibilité* (p. 79-128). — Cette étude est à peu près exclusivement critique. Binet y considère d'abord la mesure de la sensibilité tactile d'après Weber et ses successeurs, l' « Ortsinn » et le « Raumsinn ». La perception des pointes appliquées sur la peau, lorsqu'il s'agit de déterminer la position de ces pointes et leur nombre, peut, dit-il, donner lieu à trois expériences principales : 1° sur la *distinction* des pointes; 2° sur leur *localisation*; 3° sur l'*écartement* séparant deux pointes. Binet insiste sur la différence qu'il y a entre sentir deux pointes comme distinctes et se rendre compte s'il y en a une ou deux. Il examine les questions suivantes : 1° avec quels instruments doit-on faire les contacts? 2° sur quelle partie des

téguments doit-on expérimenter? 3° quel est l'ordre à suivre pour les excitations? 4° de quels sujets doit-on se servir? 5° comment l'expérience doit-elle être expliquée au sujet? 6° comment faut-il interpréter ses réponses? A propos de la première question, il décrit (avec figure) le dernier modèle d'un instrument qu'il a déjà fait connaitre antérieurement. Quant à l'ordre de succession des excitants, la méthode proposée par Binet et dont il s'est servi est celle des « variations irrégulières »; elle consiste à disposer pêle-mêle une série d'écarts répétés chacun le même nombre de fois et à suivre le même ordre pour tous les sujets; cette méthode, en effet, est excellente, et n'a que le défaut d'être lente.

A. Binet. *Les simplistes; enfants d'école et adultes* (p. 129-168). — Le type simpliste, dans les expériences d'esthésiométrie (il s'agit ici de telles expériences), se reconnait, d'après Binet, aux caractères suivants : pour une pointe, le sujet répond régulièrement « 1 », jamais ou à peu près jamais « 2 »; 2° le seuil pour la sensation double est élevé et net, c'est-à-dire que la distance des pointes doit être considérable, mais qu'alors les réponses « 2 » sont très nombreuses. Binet explique ces faits en admettant que le simpliste ne répond « 2 » que lorsqu'il distingue nettement deux pointes et qu'il répond « 1 » non seulement pour une pointe unique, mais encore pour deux pointes qui produisent simplement la sensation de quelque chose d'épais.

A. Binet. *Les distraits* (p. 169-198). — Il s'agit de l'effet de la distraction sur l'acuité tactile. Binet produisait la distraction en donnant, à un signal convenu, un chiffre au sujet, qui devait ensuite, d'une façon continue, ajouter 7 à ce chiffre et aux sommes successivement obtenues, et prononcer le résultat à haute voix. En même temps, on le soumettait à des expériences d'esthésiométrie. Binet distingue deux espèces de distraction, l'une où l'attention est fixée, l'autre où elle est mobile. Il suppose que, dans le premier cas, il y a tendance à la systématisation des réponses, les sujets répondant, par exemple, « 2 » plus souvent que dans le cas ordinaire pour tous les écarts des pointes de l'esthésiomètre et pour une seule pointe; l'attention est fixée alors sur les calculs à effectuer. Dans le second cas, les réponses auraient au contraire tendance à se produire au hasard. Beaucoup d'influences doivent d'ailleurs, dit Binet, modifier ces résultats.

A. Binet. *Les interprétateurs. Théorie et portraits* (p. 199-234). — Il s'agit toujours d'esthésiométrie. Les interprétateurs tiennent compte, pour reconnaître qu'il y a une pointe ou deux, de détails auxquels les simplistes ne font pas attention. De là les résultats suivants : 1° abaissement du seuil de la sensation double; 2° erreurs nombreuses dans le cas d'une seule pointe.

A. Binet. *Influence de l'exercice et de la suggestion sur la position du seuil* (p. 235-245). — Les expériences de Binet relatées ici prouvent principalement que les simplistes dont il a parlé précédemment peuvent plus ou moins vite se transformer en interprétateurs.

A. BINET. *Le seuil de la sensation double ne peut pas être fixé scientifiquement* (p. 247-252). — Binet conclut des résultats précédemment exposés que les interprétateurs n'ont pas de seuil déterminable, qu'on ne peut trouver de seuil net que chez les simplistes; et encore, les simplistes peuvent devenir des interprétateurs. D'où, finalement, cette conclusion que « la déterminisation du seuil est pratiquement impossible ». Cette conclusion paraîtra, je crois, un peu radicale, et ce qu'il faut surtout retenir des intéressantes recherches de Binet, c'est qu'il y a parfois interprétation dans le cas de deux pointes peu écartées appliquées sur la peau, et que certains sujets répondent « 2 » alors qu'en réalité ils éprouvent, par exemple, l'impression d'un contact plus étendu qu'avec une pointe plutôt que celle de deux pointes distinctes.

B. BOURDON.

Émile Lauvrière. — EDGAR POE. SA VIE ET SON ŒUVRE. *Étude de psychologie pathologique*. Paris, F. Alcan, 1904.

Il serait difficile de réunir plus de documents sur la vie et l'œuvre d'Egar Poë que n'en offre ce volume. Sept cents pages et plus, c'est même un peu long. Certaines redites auraient pu être évitées; toutes les citations ne sont peut-être pas également indispensables; mais vraiment on aurait mauvaise grâce à reprocher un excès de documentation ou quelques faiblesses à qui vient d'accomplir pareille besogne, et j'ai hâte surtout de féliciter et remercier M. Lauvrière de son importante et si instructive étude.

Le nom de Poë, certes, brille au premier rang dans la classe trop nombreuse des poètes qui furent tributaires de la pathologie. Lourde charge héréditaire, dégénérescence, dipsomanie (alcool et opium!), érotomanie, etc. : tel est son dossier. On sait ce qu'il tient de misères en ces quelques mots. On en verra les détails dans le volume. Des figures sympathiques y retiennent l'attention, entre autres celles de Mrs Clemm et de Virginie, — la belle-mère et la femme du poète, — jetées au travers de son existence désordonnée; on est ému des efforts tentés par le malheureux malade pour échapper aux suggestions de sa fièvre. Ce tableau clinique est saisissant. Je m'arrêterai de préférence à la seconde partie du volume, où sont analysés les rapports de l'œuvre avec le tempérament de l'écrivain.

M. Lauvrière y procède en examinant successivement dans Poë le poète, le critique, le conteur, le cosmogoniste.

Poë apparaît d'abord byronien; il imite Byron par sympathie de nature autant que par mode. Ce qui prédomine dans son œuvre poétique, c'est le rêve; l'état extatique et le mysticisme en sont le fond. Envolées audacieuses et chutes profondes, essor et lassitude, traduisent dans son œuvre les états simples de la folie, je veux dire la manie et la mélancolie, poussées chez lui jusqu'à l'extrême, au délire

de l'orgueil et au suicide. « L'originalité poétique de Poë, c'est son mal. » Sa vue en est bornée, son accent y gagne de la force. Il a le culte de la beauté et de la mort. « La beauté entretient son extase, la mort sa mélancolie. » Son âme maladive se crée un monde au delà du monde réel; il perd, sous l'influence de l'opium, la notion de la durée, il ne mesure ni l'espace ni le temps. Sa théorie, telle qu'il l'a formulée, est celle du poète musicien opposé au poète penseur: la complète théorie du symbolisme. « Pour nous, déclarait-il, le souffle de la science obscurcit le miroir de notre joie[1]. » Et non seulement il exclut de la poésie, avec la vérité morale ou scientifique, la raison; il en exclut aussi la passion. Il ne veut qu'une inspiration « intense et courte » qui élève l'âme, un lyrisme qui provoque l'extase. Contemplation de la beauté, communication douloureuse autant que voluptueuse avec l'infini, voilà pour lui la source de la vraie poésie, — « poésie imprécise et chantante, née de cette contemplation extatique du beau et la reproduisant par la musique des mots ». Le même tempérament qui lui impose cet idéal, commande ses procédés prosodiques, ces répétitions à peine variées (repetends) où se plaît son âme dolente et qu'il prodigue à la fin à satiété.

On sait que la lecture de Poë fut une révélation pour Baudelaire. Celui-ci s'appropria, jusqu'à les faire siennes, les théories du poète américain. « États de grâce extatique, écrit M. Lauvrière, rôle primordial de l'imagination intuitive, rôle essentiel du raisonnement analytique, rôle proéminent de la musique, absurdité des longs poèmes épiques ou autres, absurdité du didactisme rationnel ou moral, création rythmique du beau mystique, il accepte tout avec la foi aveugle d'un disciple fanatique. » C'est un exemple curieux de possession d'une âme par une autre âme. Baudelaire garde pourtant une originalité forte.

De lui, autant que de Poë, procède Rollinat, un autre malade. Quant à Mallarmé, il poussait le symbolisme à ce point extrême, où Poë ne vint jamais, de supprimer le sens des mots. Et c'est où risqueront parfois d'aboutir de jeunes poètes en cherchant l'*âme* du mot derrière le *sens* du mot, en voulant faire du mot une « fin en soi », selon l'expression même de M. Tancrède de Visan en un *Essai sur le symbolisme*, curieux d'ailleurs et plein de bonnes choses, placé en tête de ses *Paysages introspectifs* récemment publiés[2].

La doctrine de Poë critique — à la critique il dut ses succès! — se rattache à son dogme de la beauté pure, à sa foi enthousiaste en une pure religion esthétique: elle manifeste une « irrépressible tendance vers la beauté purement imaginative, la beauté sans passion, presque sans raison, la beauté suggestive, exaltée, éthérée ». A sa critique manque la connaissance approfondie des œuvres littéraires; elle ne vaut point par son érudition, elle vaut par sa franchise, poussée jus-

1. Relire, à la page 339, un beau sonnet.
2. Paris, H. Jouve, 1904.

qu'à la violence, par un appel sincère aux qualités du rythme, à peu près absentes de la poésie de son temps en Amérique.

Les contes sont la partie de l'œuvre de Poë la plus généralement connue. Nous y retrouvons, dit M. Lauvrière, les traits caractéristiques de son mal, les éléments de sa vésanie. Son fantastique n'est que « la projection de ses tares en littérature »; ses héroïnes sont des ombres vagues aperçues dans une hallucination et que flétrit aussitôt le souffle de la mort. La peur, qui fait le fond de ces contes, accuse une maladie de la sensibilité; les impulsions qui mènent les personnages décèlent une maladie de la volonté; la curiosité malsaine qui les travaille correspond à un trouble de l'intelligence. Poë a de l'invention. Réaliste autant qu'idéaliste, il se livre à des descriptions minutieuses. Sa riche imagination transforme d'une manière originale les données qu'elle reçoit du dedans ou prend du dehors : elle est pourtant incapable d'équilibre; son âme hantée par le rêve est un milieu trouble qui ne réfracte les images qu'en les déformant et en les exagérant. Tant d'éléments discordants ne donneraient que l'incohérence du délire, si le sens critique de l'homme, son goût réfléchi, sa logique consciente ne réussissaient à les organiser en une œuvre harmonieuse. « Sa raison lucide, commente ici M. Lauvrière, triomphe de sa sensibilité exaspérée; son art dompte sa folie. »

Très juste remarque dont je prendrai texte — sans m'attarder à parler du « roman cosmique » de Poë ni de ses rivaux et disciples, Hawthorne, Hoffmann, etc., — pour joindre une courte note à la *Conclusion* de l'ouvrage. Cette conclusion traite des rapports du génie et de la folie, une question que M. Lauvrière ne pouvait laisser de côté et dont il montre, en quelques pages substantielles, les divers aspects.

Je me suis appliqué jadis (*Mémoire et Imagination*) à faire voir que l'attention persiste dans les improvisations du poète, du dramaturge, que le jugement continue son rôle dans l'exécution rapide et inspirée; j'ai signalé encore, à propos des déclarations de certains écrivains, la surveillance exercée par le poète sur le défilé automatique des images, la présence constante et efficace de la raison, en dépit d'un dédoublement apparent du Moi et de l'opération inconsciente d'un personnage étranger qui serait entré en scène. L'exemple de Poë vient appuyer, selon moi, la vérité de cette observation et justifier la présence continuelle du sens critique; il nous permet de constater aussi que l'effet des troubles liés à la dégénérescence n'est pas d'empêcher cette action de la raison ou de la critique, mais d'abord, et dans la plupart des cas, de fournir l'imagination de matériaux défectueux. L'étude qui serait vraiment intéressante, ce serait donc de dégager, dans des cas choisis et particuliers, l'influence exacte des divers états pathologiques sur la production de l'artiste et du poète : par là seulement la question si débattue des rapports du génie et de la folie recevrait les solutions convenables. C'est en somme un chapitre d'une telle étude que M. Lau-

vrière nous apporte, un chapitre excellent et considérable, et je souhaite que d'autres psychologues entrent avec lui dans cette voie déjà largement ouverte.

L. Arréat.

Dr Vigouroux et Dr Juquelier. — La Contagion mentale, in-12, Paris, Doin, 258 p.

Ce livre, qui condense en un nombre de pages assez restreint les cas principaux de contagion dans le domaine des faits psychiques, peut être considéré comme une contribution au genre d'études connu actuellement sous le nom de « psychologie des foules ».

Pour les auteurs « la contagion est une variété de l'imitation, une imitation involontaire », ou, comme ils le disent plus expressément dans leur conclusion : Il y a *imitation*, si l'initiative de la répétition vient du sujet qui répète cette manifestation. Il y *suggestion*, si l'initiative de la répétition vient du sujet de qui la manifestation est répétée. Il y a *contagion*, lorsque l'initiative de la répétition est inconsciente de part et d'autre.

L'ouvrage est divisé en deux parties : la première oonsacrée à la contagion des états normaux, la seconde à celle des états morbides.

La première partie est conduite suivant une méthode très régulière; le fait de la contagion est examiné dans des manifestations psychiques de plus en plus complexes : Contagion des mouvements et des actes — des états affectifs, soit primitifs comme plaisir, douleur, peur, colère, etc.; soit secondaires comme les émotions supérieures : sentiment moral, religieux, intellectuel. A noter sous le titre de la contagion religieuse à l'état normal, celle du martyre à l'époque chrétienne où l'influence s'exerce même sur les païens, comme le prouvent beaucoup de documents. Le sentiment esthétique a aussi sa contagion comme le prouve la formation des écoles de littérature et d'art. La contagion des idées est toujours plus faible que celle des sentiments : « plus la valeur émotionnelle d'une idée est grande, plus elle est contagieuse », — enfin la contagion des actions considérées comme volontaires.

Pour conclure, les conditions de la contagion mentale peuvent se présenter sous trois formes : 1° l'individu normal se trouve momentanément et accidentellement dans un état de désagrégation (conditions psychologiques); 2° l'individu normal se trouve momentanément et accidentellement dans un état de désagrégation causé par le milieu, les circonstances extérieures, le contact réel ou purement psychique avec ses semblables, foule, journaux (conditions sociologiques); 3° des modifications organiques congénitales (névrose, dégénérescence) ou acquises (alcoolisme, etc.) rendent l'individu capable d'une désagrégation momentanée ou durable (conditions physio-pathologiques).

La seconde partie est disposée selon le même ordre que la première : Contagion des mouvements morbides, des perversions de l'appétit et de la soif, des besoins acquis (tabac, morphine, etc.). Puis, contagion morbide des formes d'émotion simple : Peur (les phobies, le délire mélancolique des persécutés); Colère morbide (contagion de l'état maniaque); Emotions tendres (zoophilie, nostalgie, propagation des perversions sexuelles); Perversions contagieuses du sentiment moral (organisation des bandes de malfaiteurs, action corruptrice des prisons); Contagion pathologique du sentiment esthétique (l'art pessimiste, macabre et de sensibilité névrosée, suraiguë. Enfin le sentiment religieux fournit un ample chapitre, nulle émotion morbide n'ayant une tendance plus marquée à se produire sous la forme épidémique.

En résumé, le sujet qui est sous l'influence de la contagion mentale est ou conscient ou non conscient de son activité; mais ce dont il n'a pas conscience, c'est que cette activité est une copie. L'imitateur sait qu'il imite ; le contagionné imite sans le savoir. Il diffère en outre du suggestionné par la spontanéité de son acte, celui-ci n'étant pas voulu par un suggestionneur.

L. Marchand. — LE GOUT. *Bibl. Intern. de Psychol. expérimentale*, Paris, Octave Doin, 1903, 1 vol., 331 p.

Le travail de M. M. est une monographie sérieuse de nos connaissances anatomo-psycho-physiologiques du goût. Après quelques considérations générales, il expose successivement l'anatomie de la langue, la conformation extérieure de la langue, l'histologie de la muqueuse linguale, le fonctionnement de l'appareil gustatif, l'anatomie comparée du goût, l'embryologie, le développement des papilles gustatives, la classification des saveurs, le siège du goût, la mesure des sensations gustatives, la mesure des temps de réaction pour les sensations gustatives, l'anatomie des voies centripètes gustatives, le centre cortical du goût, la physiologie des nerfs du goût, le goût au point de vue psychologique et les troubles de la sensibilité gustative. Il y a en tout quatorze chapitres. L'exposition est claire et méthodique. On pourrait trouver le volume, au premier coup d'œil, plutôt une monographie médicale, mais l'auteur a tenu compte du cadre de la collection et il a essayé dans le corps des chapitres les plus médicaux de rédiger son travail pour les psychologues. On pourrait encore remarquer que l'auteur a négligé de consulter certains travaux de psychologie pure, comme particulièrement ceux de Patricke; mais je n'ose pas formuler cette critique, car indirectement je m'admonesterais moi-même, et j'aurais pu faire connaître ce petit détail à l'auteur avant son impression. On pourra difficilement faire de graves reproches au travail si consciencieux de M. Marchand.

N. VASCHIDE.

Havelock Ellis. — A STUDY OF BRITISH GENIUS. London, Hurst a. Blackett, 1904.

M. H. Ellis a entrepris depuis plusieurs années de recueillir des matériaux en vue de décrire les caractères psychologiques et anthropologiques du génie. En attendant de publier le résultat de ses études, qui exigeront peut-être plusieurs volumes. il s'est attaché à un sujet plus restreint; il a voulu illustrer, par un exemple concret, le génie de la Grande-Bretagne, plusieurs des caractères spéciaux du génie en général. Galton et d'autres auteurs ont traité déjà quelques parties de ce sujet. M. H. Ellis le considère en toute son ampleur. Après avoir présenté et justifié sa méthode en une *Introduction*, il rassemble et critique les faits de son étude sous les titres suivants, *Nationalité et race*, *Classe sociale*, *Hérédité et parenté*, *Enfance et jeunesse*, *Mariage et famille*, *Durée de la vie*, *Pathologie*, *Taille*, *Pigmentation*, etc.

L'auteur me parait avoir pris toutes les précautions possibles dans le choix des noms. Je ne veux pas dire par là qu'il n'entre pas forcément quelque arbitraire en un pareil choix; ni la répétition d'un même nom dans plusieurs dictionnaires, ni l'étendue des notices, ne sont dans tous les cas une suffisante garantie; certains résultats risquent d'être viciés, soit par la présence d'individus médiocres, soit par l'omission d'hommes remarquables dont il n'est pas parlé. Acceptons pourtant le choix de noms (975 hommes, 55 femmes), très judicieux en somme, qui nous est présenté par M. H. Ellis, et voyons les principales conclusions de son enquête.

Nationalité et race. — Au sujet des *croisements*, quelques faits méritent d'être notés. En dépit de la fréquence des mariages entre Anglais et Écossais, et malgré la proportion élevée d'hommes de valeur parmi les Écossais purs, le groupe anglo-irlandais se maintient très supérieur au groupe anglo-écossais; le croisement de l'Anglais avec l'Irlandais et le Welche donnerait donc, en ce qui regarde le génie, des résultats plus heureux que le croisement avec l'Écossais, qui est plus proche. Pour les femmes éminentes, le sang anglais se trouve mêlé 11 fois sur 18 au sang irlandais; l'élément écossais intervient moins souvent que le Welche ou même que le français.

Autre aspect de la question *nationalité* et *race*. Sur 15 hommes éminents, nous remarquerons que l'Irlande n'en donne qu'un seul; mais elle donne une femme sur quatre. L'Écosse, au contraire, si fertile en hommes de valeur, ne compte que peu de femmes.

Si l'on considère, non plus seulement la distribution géographique, mais aussi le genre d'habileté, les résultats sont plus curieux. M. H. Ellis, prenant pour base les comtés, relève la fécondité des groupes de population aux différents siècles. Les trois grands foyers d'intelligence sont la région de l'est, celle du sud-ouest, et le pays ou bordure Welche. La région orientale a été la plus ouverte à l'invasion : Bretons, Romains, Angles et Normands y sont venus en grand nombre, puis les étrangers, Hollandais et Flamands, Wallons et Fran-

çais, Huguenots chassés par l'édit de Nantes; elle nous offre d'ailleurs un groupe bien anglais (à cheveux clairs), qui a donné Bacon, Walpole, Nelson, etc. Le foyer du sud-ouest et le foyer welche (à cheveux bruns), sont, avec celui de l'est, les plus anciens. Le sud-ouest a donné Locke, Hobbes, Thomas Joung, etc.; le pays welche, Shakespeare, Darwin, Macaulay, etc.

Ces trois foyers occupent le sud de l'île. Le groupe anglo-danois, qui occupe le nord, a grandi en nombre aux derniers siècles; il nous présente la plus belle population de l'Angleterre, et, s'il compte moins d'hommes éminents, la qualité en est du moins infiniment précieuse. Alors que le pays welche fournit plutôt des artistes, des poètes, des acteurs, le sud-ouest des marins, des pionniers, des innovateurs, etc., l'anglo-danois se distingue par la force du caractère plus encore que par la vigueur de l'intelligence, il est homme de science exacte et de penser concret, flexible par volonté et pourtant indépendant : Newton est le suprême représentant de ce type. Il me faut abréger; le lecteur aura intérêt à suivre les détails et la critique de ces données dans l'ouvrage même, en tenant une carte sous les yeux.

Classe sociale. — M. H. Ellis fait ici cette remarque. Tandis que, dans la répartition de la population, nous passons des hautes classes (y compris la *yeomanry* et les *farmers*) aux professions libérales et au clergé, des professions libérales au commerce, du commerce à l'industrie, des industriels et gens de métiers (tels que charpentiers, joailliers, le *craft* des Anglais) aux artisans et aux laboureurs, la répartition du génie offre justement une pyramide inverse : la base de l'une correspondant au sommet de l'autre.

Au sujet des villes, l'auteur ne pense pas que les villes modernes soient plus favorables à la production du génie que les anciennes, ni que l'éducation du prolétariat conduise à produire un plus grand nombre d'hommes éminents. La classe inférieure ne montre pas davantage une tendance à s'élever.

Hérédité et parenté. — « L'hérédité par la mère est plus rare, dit M. H. Ellis, parce que le génie est plus rare chez la femme ». Un tableau dressé par lui montre pourtant que le talent se transmet dans la ligne maternelle aussi souvent que dans la ligne paternelle, pourvu qu'on remonte d'un degré, c'est-à-dire si l'on prend le grand-père maternel ou bien l'oncle et la tante maternels. Si l'on prend la famille, c'est-à-dire les membres distingués (quoique non assez connus pour entrer dans les dictionnaires), même résultat quant aux deux lignes : elles fournissent un nombre pareil (Galton).

Les *qualités morales*, si difficile qu'il soit de les apprécier, sont souvent marquées dans l'ascendance, — une piété robuste chez la mère, par exemple. Ces qualités semblent être nécessaires aux génies d'une certaine sorte, et l'on peut croire qu'elles sont transmissibles.

Dans 57 cas (plus de 5 p. 100), nous trouvons des pères extravagants, dépourvus du sens des affaires, sans énergie, paresseux, ivrognes,

brutaux, ayant négligé leur famille. Ces pères n'ont pu transmettre que l'inaptitude à suivre les sentiers ordinaires de la vie, tout en obligeant leurs enfants, les filles surtout, à pourvoir elles-mêmes à leurs besoins. Des anomalies dans les parents se joignent fréquemment à quelque aptitude intellectuelle. Ainsi la dégénérescence commençante marquerait souvent, comme je l'ai avancé moi-même, le moment de l'émergence au-dessus de la médiocrité; diverses preuves s'en rencontrent dans ce volume.

A l'égard de la *fécondité* des parents, les familles des hommes éminents seraient plus nombreuses que les familles ordinaires; la proportion y serait de 6,5. Collins a trouvé, pour les familles ordinaires, — hautes et moyennes classes, — 4,52; Ausell, environ 5; Galton, 4,65; Pearson, 4,70. D'autre part, H. Sidgwick a noté que les étudiants de Cambridge appartiennent à des familles de 6 à 8 enfants; Galton a donné 6,3 pour les hommes de science anglais. Ajoutons ici que les familles produisant des anormaux, — nerveux, instables, — sont ordinairement des familles très fécondes (Toulouse, Magri, Langdon Down, Cassel, etc.).

Un fait intéressant est la prédominance des garçons ou des filles dans les unions qui donnent des hommes ou des femmes de talent. Dans 180 familles (29 familles exclues qui n'ont donné que des garçons), la proportion est de 121 garçons pour 100 filles, alors que la proportion actuelle, en Angleterre, est environ de 104 garçons. Si l'on met de côté les familles n'ayant donné que des filles, la proportion est renversée : 79 garçons pour 100 filles. Dans les familles produisant des hommes supérieurs, nous trouvons, en somme, 55 p. 100 de garçons et 45 p. 100 de filles. Dans celle qui produisent des femmes de mérite, le nombre des filles s'élève à 54 p. 100; celui des garçons s'abaisse à 45 p. 100. Autrement dit, sur 10 familles ayant donné des hommes de mérite, les garçons prédominent dans six; ils prédominent seulement dans trois, si nous prenons celles qui ont donné des femmes éminentes.

Pour la *primogéniture*, les résultats sont décisifs. La chance est pour les aînés et les plus jeunes. Dans les familles moyennes ou peu nombreuses, c'est l'aîné qui réussit le plus fréquemment; dans les nombreuses familles, le plus jeune (concordance avec Yoder pour l'Amérique). Le même fait se présente d'ailleurs pour les idiots (sir Arthur Mitchell), et c'est un des faits d'où l'on peut conclure que la production de l'idiot et de celle de l'homme de génie semblent relever des mêmes conditions.

Dans 299 cas, l'âge favorable est celui de 37,1 ans, pour le père, c'est-à-dire un âge assez avancé. Les recherches faites par d'autres auteurs (Galton, Yoder) ont donné 37,7 et 37,78.

L'âge de la force, disait Aristote, est préférable à la jeunesse autant qu'à la sénilité. L'âge de la mère, dans 86 cas, est de 31,2; la proportion des mères âgées est vraiment anormale, pour les enfants haute-

ment doués. Peu de pères jeunes, en résumé, et moins encore de mères jeunes. Reste la disparité des âges des époux : elle est souvent assez grande, comme pour les anormaux.

Enfance et jeunesse. — Fréquente est l'infériorité physique des hommes supérieurs, pendant l'enfance; ce qui n'empêche pas leur vigueur dans l'âge mûr. Quant à la *précocité*, M. H. Ellis distingue très justement entre ces trois situations :

1° Aptitude scolaire remarquable : on la signale souvent, mais elle ne prouve pas toujours grand'chose; 2° aptitude générale moyenne, jusqu'au jour où la pensée s'engage dans la voie préférée, et c'est ici un cas autrement favorable; 3° énergie physique qui se dépense d'abord brutalement et ne se transforme que plus tard en énergie intellectuelle. Si rien, en somme, ne garantit une maturité plus précoce, il est certain cependant que, de façon ou d'autre, sur les 1 030 sujets observés, 292 ont été précoces, et 44 seulement ne l'ont pas été (les autres cas restant douteux).

Mariage et famille. — Durée de la vie. — Pathologie. — Je m'attarderais trop à reproduire, sur tous ces points, les considérations de l'auteur, et il serait oiseux de présenter les chiffres sans la critique qui les accompagne. Les résultats apparaissent d'ailleurs moins nettement. Pour l'ensemble même de l'ouvrage, les tableaux patiemment dressés par M. H. Ellis devront être consultés. Son travail compte, à coup sûr, parmi les meilleurs et les plus intéressants; il contribuera à éclairer d'une plus vive lumière certains problèmes délicats, et tout lecteur en retirera, j'en suis certain, un très grand profit.

L. ARRÉAT.

Havelock Ellis. — STUDIES IN THE PSYCHOLOGY OF SEX. Philadelphia, F. A. Davis Company, 1903, VII-55 p.

Cette étude est consacrée à l'analyse de l'instinct sexuel. Une première définition de cet instinct est celle qui le considère comme un besoin d'évacuation. L'auteur cite contre cette définition divers arguments, entre autres les suivants : l'expérience des chirurgiens vétérinaires prouve que l'instinct en question tend à persister chez les animaux après la castration; on constate des faits analogues chez l'homme et chez la femme; on observe fréquemment aussi l'émotion sexuelle chez l'enfant; on la voit souvent persister chez la femme après que les glandes sexuelles ont cessé leurs fonctions; on a vu l'instinct sexuel se développer malgré l'absence, vérifiée ou probable, de glandes sexuelles.

L'auteur écarte ensuite brièvement une autre définition, d'après laquelle l'instinct sexuel serait un instinct de reproduction.

D'après une conception plus élaborée, celle de Moll, l'instinct sexuel comprendrait deux éléments constitutifs : l'un serait le besoin de faire

cesser la tension des organes sexuels, ou l'instinct de « détumescence »; l'autre serait le besoin de se rapprocher d'une autre personne, généralement de sexe opposé, de la toucher et de l'embrasser; Moll appelle ce besoin instinct de « contrectation »; cet instinct comprend, d'après lui, non seulement la tendance au contact physique, mais encore celle à s'intéresser d'une façon générale à une personne de sexe opposé. Havelock Ellis considère aussi ces deux instincts comme correspondant aux phénomènes essentiels, et il se borne à modifier la doctrine de Moll de la manière suivante : « Nous voyons, dit-il en résumé, qu'il y a certainement, comme Moll l'a indiqué, deux éléments constitutifs dans cet instinct ; mais, au lieu d'être sans relation entre eux, ou de n'avoir qu'une relation éloignée, nous voyons qu'ils sont si intimement unis qu'ils forment deux stades distincts d'un même processus : un premier stade où — ordinairement sous l'influence parallèle d'excitants internes et externes — des images, des désirs et des idéals se forment dans l'esprit, tandis que l'organisme se charge d'énergie et que l'appareil sexuel se congestionne; et un second stade où l'appareil sexuel se décharge au milieu d'une excitation sexuelle intense suivie d'un soulagement organique profond. Par le premier processus se constitue la tension que le second processus fait cesser. Il semble que le meilleur nom pour le premier instinct soit *processus de tumescence*, et, pour le second, *processus de détumescence*. Le premier processus, qui prend ordinairement une forme plus active chez le mâle, a le double objet d'amener le mâle lui-même dans l'état où la décharge devient impérative, et en même temps d'éveiller chez la femelle un état ardent analogue d'excitation émotive et de turgescence sexuelle. Le second processus a pour objet, directement, de débarrasser de la tension ainsi produite, et indirectement, d'effectuer l'acte par lequel la race se perpétue ».

H. Ellis montre, dans le cours de son étude, la relation qui unit des actes comme faire la cour, danser, à la production de l'état de tumescence.

B.

Ottmar Dittrich. — GRUNDZUEGE DER SPRACHPSYCHOLOGIE. Halle, Niemeyer, 1904, xv-786 p. et un atlas, 24 marks.

Cet ouvrage constitue un volume d'introduction à la psychologie du langage. L'auteur y considère d'abord, assez longuement, la place du langage par rapport à la psychologie et à la science du langage, et plus brièvement, la division de la psychologie du langage. La partie la plus considérable du volume (p. 79-724) est consacrée à un résumé, très consciencieusement fait, d'anatomie, de physiologie et de psychologie. L'ouvrage a un caractère systématique et logique plutôt qu'expérimental; il présentera beaucoup d'intérêt pour ceux qui s'intéressent

non seulement aux faits, mais aux théories qui actuellement ont cours en psychologie et dans les sciences connexes.

Le volume est accompagné d'un très bel atlas comprenant 114 figures.

B.

J. Mourly-Vold. — UEBER « HALLUCINATIONEN » VOZUGLICH « GESICHTS-HALLUCINATIONEN », DES GRUNDLAGE VON CUTAN-MOTORISCHEN ZUSTAENDEN UND AUF DERJENIGEN VON VERGANGEN GESICHTS-EINDRUECKEN. *Abdruck aus des « Zeitschrift für Psychiatrie. »* Bd. 57. Druck und Verlag von Georg Reimer in Berlin, 1903. Broch. 31 p. (*Sur les hallucinations, spécialement sur les hallucinations de la vue ayant pour base les états cutanés-moteurs et les impressions antérieures de la vue*).

M. Mourly-Vold est un des rares auteurs qui aient attaqué expérimentalement et sérieusement le problème du rêve. Le présent travail n'est qu'une contribution indirecte à l'étude de la question des hallucinations à l'état de veille à l'aide des expériences sur les rêves.

Le principe de la provocation indirecte d'une hallucination n'est pas inconnu; la question a été agitée maintes fois et nous possédons quelques faits sur les équivalents psychiques sensoriels; des sensations auditives peuvent se révéler comme des images visuelles, de même que, par exemple, la pression sur la main d'une pièce de monnaie peut fournir également une image visuelle. Cette équivalence est précisée par M. V. d'une part par des recherches expérimentales sur les rêves et d'autre part par la mise en évidence des quelques faits connus de la littérature médicale et psychologique des rêves et de l'hallucination. L'auteur s'occupe particulièrement de la valeur psychique des états moteurs et surtout des états moteurs non locomoteurs, comme la tension, la pression des muscles, etc., et il pense que ces sensations traduisent souvent l'impression psychique non par des impressions de mouvement, mais par des images visuelles.

Dans les expériences personnelles portant sur une quarantaine de personnes des deux sexes, pour la plupart des étudiants ou des instituteurs, on a essayé d'agir sur un ou plusieurs membres avec des excitations cutanéo-motrices. Ainsi on liait le soir l'articulation d'un ou des deux pieds avec la plante pour provoquer une flexion plantaire, ou bien on gantait une ou les deux mains pour provoquer leur engourdissement. Les bandes et les gants étaient portés pendant la nuit; après le réveil on notait la position du corps, ainsi que le rêve s'il avait eu lieu; le matin chaque sujet devait remplir un questionnaire; parfois les expériences portaient à la fois sur une extrémité supérieure et une inférieure.

Il résulte de ces expériences que les rêves sont influencés par les excitations motrices et moins par les cutanées. Au point de vue de

la nature des rêves, il est à remarquer tout d'abord que les éléments cutanés des excitations persistent dans les rêves, avec une localisation plus ou moins précise, ou bien la pression se transforme en une image abstraite, ou encore il s'agit d'un objet qui se trouve en rapport avec la cause de l'excitation sur le membre sur lequel s'est exercée la pression. Il y en a de même pour les éléments moteurs : on rêve que l'on accomplit des actions dans lesquelles la position réelle du membre expérimenté occupe la première place, ou bien on voit d'autres personnes exécuter pareils mouvements. Dans les cas de la flexion plantaire, on rêve que l'on court, on monte des escaliers, on se hisse sur la pointe des pieds, etc., ou on voit encore d'autres personnes exécuter ces mouvements. Les impressions disparaissent, dans la contraction tonirique, au moment de l'expérience, ou avant elle.

Les mêmes phénomènes se passent selon l'opinion de l'auteur également dans les états hallucinatoires de la veille. La connaissance de leur mécanisme interne précise le rapprochement des éléments structuraux du rêve, de l'hallucination à l'état de veille, et des hallucinations délirantes des malades atteints de troubles psychopathiques. Les transformations sensorielles hallucinatoires des excitations cutanéo-motrices sont extrêmement probables, l'état du système sensitivo-moteur est celui dont il faut tenir largement compte. L'analogie des hallucinations hypnagogiques et de celles à l'état de veille est évidente. On constate toujours des hallucinations consécutives à des états de fatigue, d'épuisement et toutes les fois où le système moteur est sensiblement atteint.

L'explication de ces images forcées, comme M. V. les appelle, peut tenir, selon l'auteur, de l'hypothèse suivante. L'état anormal d'un groupe musculaire correspondant peut-être avec un événement antérieur important, excite l'endroit correspondant du cerveau fatigué, le mouvement central irrité propage l'excitation et excite à son tour non seulement les antres respectifs de l'écorce, mais aussi le centre visuel pour produire une image.

C'est une simple hypothèse un peu trop schématiquement conçue et il nous plaît mieux d'être d'accord avec l'auteur lorsqu'il avoue que nous ignorons la manière dont agissent les sensations cutanéo-motrices. Il incline à espérer pourtant « qu'un jour il sera démontré d'une manière générale, ce qui maintenant n'est prouvé que dans certains cas, que telle ou telle hallucination est produite parce que tel ou tel état des muscles ou de la peau s'est déjà trouvé pendant une perception analogue ou rapprochée, ou parce que cet état s'est reproduit plus tard. »

On peut admettre un grand nombre des suggestions et des réflexions de M. Mourly-Vold; il est regrettable pourtant qu'il nous ait privés d'analyses psychologiques plus minutieuses et que ses données expérimentales soient un peu trop sommaires. Il faut pourtant prendre

connaissance des considérations de cet auteur; il est un des rares auteurs qui connaissent à fond le sujet dont ils s'occupent.

N. VASCHIDE.

II. — Histoire de la philosophie.

Georg Simmel. — KANT, 1 vol. in-8° de VI — 181 p., Leipzig, Verlag von Duncker et Humblot, 1904.

Simmel nous avertit, dans son *Avant-Propos*, qu'il n'a pas voulu faire œuvre d'*historien*, mais de *philosophe*, en éditant les seize leçons sur Kant professées par lui (en 1902-1903) à l'Université de Berlin. Il s'est proposé d'incorporer l'œuvre de Kant à la philosophie intemporelle que nous pouvons réaliser en quelque mesure; il a cherché le sens de cette œuvre en ce qui concerne le problème de la vie; suivant la formule de Kant, rappelée par lui, il a interprété le point de vue *scolaire* (Schulbegriff) du philosophe, au moyen de son point de vue *mondial* (Weltbegriff).

1. Les réponses aux problèmes philosophiques ont une valeur *subjective*, en ce sens qu'elles expriment la réaction d'une personnalité géniale au contact de l'expérience. Mais la *personnalité*, qui constitue ainsi le lien des divers éléments d'une doctrine, est toute *idéale*, comme l'âme qui donne une signification aux éléments d'un portrait. On peut donc laisser de côté le Kant *historique* pour déterminer la personnalité de Kant. Or on a coutume de voir dans la philosophie kantienne l'abaissement prémédité de l'intelligence et l'exaltation de la volonté, comme principe unique de la *valeur* humaine. C'est là une erreur. Kant est avant tout *intellectualiste*; s'il reconnaît le caractère original du sentiment et du vouloir, c'est pour leur imposer la suprématie de la pensée logique; ce qui le définit, c'est du point de vue intellectualiste, son impartialité à l'égard de la double tendance des philosophes, le rationalisme et le sensualisme.

2. Tandis que rationalistes et sensualistes partent également d'un préjugé subjectif, Kant part du *donné*, celui de la science et de la conscience morale, et cherche uniquement à établir quelles conditions doivent offrir les fonctions spirituelles pour expliquer la *certitude* de ce donné. Il n'est donc ni révolutionnaire, comme Descartes, ni aprioriste, systématique, comme Hegel. Et il arrive ainsi à légitimer tout ensemble le rationalisme, en ce qui regarde la *forme* de la connaissance, le sensualisme, en ce qui regarde la *matière* de celle-ci. Il justifie donc, en la limitant, l'*énergie spirituelle*, et sa philosophie est une philosophie de la valeur de l'esprit. Mais il découvre une catégorie nouvelle, celle de l'*expérience*, et toute la valeur de l'énergie spirituelle, il la subordonne à cette catégorie. C'est pourquoi on lui opposerait à tort la possibilité d'une *autre* expérience, d'une autre géométrie, comme l'a fait Helmholtz. Il n'attribue pas aux lois universelles de la pensée une

valeur *absolue*, mais une valeur *directrice* dans les limites de notre expérience.

3. Ce concept de l'*expérience* est sujet à plusieurs difficultés. Si la connaissance est *informée* par un élément *a priori*, cet élément se réduit à la fonction spirituelle inconsciente, et ne peut trouver son expression dans les formules conscientes et réfléchies, telles que la loi de causalité. Kant croit échapper à l'objection, en recourant à la cohérence parfaite des principes *a priori*, qui doivent former un tout achevé. Il synthétise les deux instincts de l'intelligence, l'un qui vise à la systématisation, l'autre au progrès sans fin : le *monde* de l'expérience est inépuisable à ses yeux, l'*esprit* qui donne sa forme à ce monde est un tout fermé. Cette solution ne nous satisfait plus : l'*esprit*, comme le monde, nous semble entraîné dans l'évolution ; et c'est pourquoi nous ne saurions nous en tenir, comme Kant, aux formules *arrêtées* de la science. Nous trouvons ici la solution d'une autre difficulté : comment légitimer ces principes formels, puisque ni leur application à un objet d'expérience ni l'unité de celle-ci n'y peuvent servir, étant donné que tout cela suppose la vérité des principes? L'évolution même de l'esprit, qui cherche le fondement des principes et de la connaissance au delà de la connaissance, en approfondissant celle-ci, et peut-être en poursuivant une fin d'ordre pratique, répond à la difficulté.

4. Mais comment concilier avec la nécessité des formes de la pensée le caractère *relatif* de notre expérience? Une seule interprétation de la thèse kantienne permet de répondre à ce doute : il faut admettre dans le travail de l'esprit une sorte d'évolution constante; entre la certitude et la fixité idéales et inaccessibles, des formes de l'esprit, vides d'ailleurs en elles-mêmes, et la fuyance des impressions aveugles, se développe la série indéfinie des *jugements d'expérience*, plus ou moins nécessaires, suivant qu'ils se rapprochent davantage soit des formes, soit des impressions. Et par là Kant affirme hautement son *intellectualisme*, car cette oscillation entre deux absolus extrêmes est la loi même de la pensée, découverte par lui. Par là encore il révèle la véritable nature des formes de l'esprit, *activité* constante, qui, même dans le pur donné apparent, introduit déjà, avec la distinction des éléments, leur unité, ou plutôt leur *unification*.

5. Cette unification est l'œuvre du *moi*. Et c'est l'originalité de Kant que d'avoir cherché dans le moi la source même de la réalité de l'*objet*, lequel devient ainsi la contre-partie du moi. Nous retrouvons ici cette oscillation entre les pôles absolus, qui est la loi du connaître ; mais, par là même, tout malentendu doit être écarté. On ne doit pas interpréter l'*idéalisme* de Kant, lequel réduit le monde à une représentation, soit dans le sens de l'absolue liberté du moi *personnel*, soit dans le sens de la résignation pessimiste à l'inaccessibilité du réel. La thèse kantienne est strictement *intellectualiste*, et nullement *métaphysique*. Si le *monde* se trouve absorbé dans le *moi*, le moi n'est ni personnel, ni

substantiel, il est tout immanent aux actes par lesquels s'unifie l'expérience, ou bien, si on veut l'envisager à part, il se réduit à un pur idéal, à une forme vide. La *réalité* du monde est établie par là contre le doute de Descartes, et le moi perd, de ce point de vue, la *valeur* particulière que lui assignait l'idéalisme cartésien.

6. L'*espace* n'est, pour Kant, qu'une forme particulière de cette *fonction synthétique*; tout *activité*, il est inséparable des éléments qu'il unifie, et Kant le désigne même sous le nom de *relation* (Verhältniss). Aussi est-ce mal comprendre Kant que d'interpréter l'espace de sa thèse comme s'il s'agissait d'une existence distincte des objets et *dans* laquelle *nous* serions, comme les objets eux-mêmes. L'espace est pure *fonction* spirituelle; il n'est pas *spatialement* en nous, où nous en lui. De là le non-sens du problème de la *réalité* de l'espace; cette réalité est un *fait*, identique à celui de l'*intuition*. Et c'est un non-sens également que de vouloir poser, du point de vue kantien, le problème de la correspondance entre l'espace et les *choses en soi*. Kant s'en tient à la connaissance, à l'*expérience*; il se borne à expliquer celle-ci. S'il parle des choses en soi, c'est en restant *en deçà* de notre connaissance; pour désigner le caractère passif des données sensibles il les interprète comme des effets d'une impression exercée sur nous; mais cette *causalité* ne détermine que le caractère même de ces données, l'*impression* éprouvée par nous, et qui s'oppose à l'impression que nous fait ressentir l'*activité* de notre esprit.

7. Tandis que l'on a coutume d'attribuer au moi une connaissance immédiate et absolue de son être propre, l'opposant ainsi au monde spatial, simple objet d'inférence, Kant attribue une certitude également immédiate au monde externe et au monde interne, et réduit celui-ci comme l'autre à une représentation. Le *temps* est, comme l'espace, une pure fonction spirituelle, qui donne à nos impressions internes une réalité objective. Et par là s'évanouit le problème métaphysique de l'union de l'âme et du corps, remplacé désormais par un problème tout empirique, celui du rapport entre deux ordres de représentations, qui font partie du même monde, le monde de notre connaissance. Spiritualisme et matérialisme disparaissent également; l'*esprit* n'est pas plus une réalité transcendante que la *matière*; et, si l'idéalisme kantien établit la souveraineté de l'esprit, c'est dans un sens tout différent, car l'esprit (ou le moi) dont il s'agit maintenant n'est autre chose que l'*activité unifiante* des données de l'expérience. Ainsi s'affirme de façon définitive l'*intellectualisme* de Kant : il n'est plus question de l'*être*, mais de la *connaissance* seule, de l'image *scientifique* de l'être; et, s'il était vain de chercher l'*unité* du monde dans le monde lui-même envisagé comme objet, indépendant de la pensée, on trouve cette unité, et par là même l'objectivité impersonnelle, dans la fonction synthétique qui crée la pensée du monde.

8. Mais la connaissance, comme telle, s'inquiète uniquement de ce qui est; elle néglige le problème de la *valeur*, laquelle a son expression

dans le *devoir être*. La philosophie kantienne doit aborder aussi le problème de la valeur; et, comme Kant n'aperçoit que la valeur *morale*, le problème pratique de la *moralité* devient l'analogue du problème théorique de la *science*. Mais, ici comme là, c'est du *donné* que part Kant (ici de la conscience morale); et, dès lors, il s'agit toujours d'une *connaissance*, la connaissance de la moralité. La morale de Kant est celle d'un *intellectualiste*. Fidèle à l'esprit de son époque, il identifie la *valeur* avec la *liberté*, mais aussi avec la *soumission* à une loi *universelle*; et son originalité consiste à trouver l'unité de ces deux termes antithétiques. Or la solution de Kant, qui fait de la *volonté* la source unique de la valeur et du bien, établit un parallélisme complet entre sa philosophie de la science et sa philosophie de l'action. Dans l'un et l'autre cas, c'est le *moi* qui est la source de l'*objectivité*; et le moi qui institue les valeurs s'épuise tout entier dans cette fonction même, comme le moi qui synthétise les données de l'expérience s'épuisait dans cette fonction unifiante.

9. L'*intellectualisme* de Kant apparait surtout dans la détermination du critère logique de la législation morale universelle, le critère logique de la non-contradiction. Par là s'affirme l'unité profonde de la raison pratique et de la raison théorétique; et cette morale est plus intellectualiste que celle des rationalistes, tels que Socrate, puisqu'elle soumet à la suprématie de la pensée logique une volonté originale et autonome. Mais le critère est tout négatif; et même la prohibition est toute conditionnelle, puisque, suivant la thèse kantienne, le principe de contradiction ne peut légitimement s'appliquer en dehors d'un *donné*. Il reste donc que le principe de la législation morale doit être cherché ailleurs.

10. L'identification affirmée par Kant entre la loi morale et la loi valable pour tous est due aux circonstances historiques, aux influences qui procèdent de l'époque. Il nous est impossible aujourd'hui d'identifier ces deux termes; la loi morale, sans rien perdre de sa rigueur et de son objectivité, nous apparaît comme l'expression d'une valeur *individuelle*, car l'équivalence entre les conditions où se trouvent placés les différents individus est irréalisable; aussi le problème est-il, du point de vue *social*, de *compléter* les valeurs individuelles les unes par les autres. D'autre part, si le *rigorisme* moral de Kant a été mal compris, si l'exclusion du bonheur hors de la sphère morale n'a pour lui qu'une signification toute *logique* (n'étant que la distinction, du point de vue de la *connaissance*, des deux éléments), la réduction qu'il opère de *toute* valeur à la *moralité* donne à la vie, en l'appauvrissant, quelque chose d'informe.

11. Le *moralisme* radical de Kant procède d'une erreur psychologique; tout ce qui ne se rattache pas au pur motif moral, il le rapporte en bloc à la recherche égoïste du bonheur. Son *rationalisme* ne lui permet de voir que les actions motivées par une *fin* expresse, et la valeur des *impulsions* lui échappe. Les différences qu'introduit dans

la *qualité* du bonheur la diversité de ses objets ne sont pas aperçues par lui; et pourtant ces différences sont réelles, et la théorie des valeurs doit en tenir compte. Bref, le bonheur, envisagé concrètement, n'a rien à voir avec la moralité, mais il *vaut* comme la moralité. D'ailleurs, Kant lui-même n'en vient-il pas à lui restituer sa valeur, lorsque, après avoir logiquement distingué moralité et bonheur, il les unit idéalement et définit la moralité par le fait de mériter (*Würdigkeit*) le bonheur? Ici encore son *intellectualisme* lui permet de synthétiser les tendances contraires, de concilier l'*optimisme* et le *pessimisme*, puisqu'il s'agit à ses yeux, non de l'union *de fait*, mais de la convenance *idéale* entre les deux éléments.

12. Cette convenance idéale détermine la philosophie *religieuse* de Kant. Dieu n'est pas *démontré*, mais *postulé* par nos besoins, en vue de l'achèvement de la moralité; et nous devons agir *comme si* Dieu existait. Mais sur ce point encore nous voyons triompher l'*intellectualisme* de Kant. C'est à tort que l'on parle à ce sujet du *primat de la raison pratique*; Kant assigne, en effet, à la religion, comme à la moralité, une origine non rationnelle, mais c'est pour l'assujettir ensuite à la pensée logique; il s'agit toujours pour lui du problème de la connaissance. Aussi la véritable nature de la *conscience religieuse* lui a-t-elle échappé; il n'en a pas vu le caractère *immédiat*, il l'a subordonnée à la conscience *morale*, et il a traité de chimérique (*Schwärmerei*) le sentiment religieux réel.

13. La doctrine kantienne de la *liberté*, par l'opposition qu'elle implique le *phénomène* et la *chose en soi*, nous montre une déviation de la thèse kantienne sur la nature de la connaissance. La *chose en soi* n'a originellement qu'une signification toute *limitative*; elle indique le caractère phénoménal et relatif de notre expérience, elle ne désigne pas un être *au delà* de celle-ci. Et, par là même, l'affirmation de la liberté est une affirmation évidente; le *moi*, qui produit la *nature* soumise au *mécanisme*, est inconnaissable en lui-même et soustrait au mécanisme. Mais Kant en vient à substantialiser la chose en soi, à en faire un *être* transcendant; et, dès lors, il transforme la liberté en une puissance des contraires.

14. Par cette transformation, il rend inintelligible le lien affirmé par lui entre le caractère intelligible et le caractère empirique; et même, il en viendrait logiquement à nier la liberté de l'action, attribuant le mal au pur mécanisme naturel et identifiant la liberté avec le bien et le rationnel. Mais le sens profond de la liberté kantienne apparait, dès lors qu'on se refuse à l'hypostasier, et que l'on voit en elle une *norme* directrice de l'action, un concept analogue à celui de la *chose en soi* dans l'ordre théorique, mais ouvrant à notre action un champ illimité. Nous devons agir *comme si* nous étions libres. Et, par là encore, le *monde* prend un sens; l'*idéalisme* affirme, comme *but*, une possibilité idéale et indéfinie, et non un état absolu, réel et définitif.

15. Le *génie* de Kant éclate surtout dans sa théorie du beau et de

l'art, où il en arrive à caractériser avec exactitude les tendances esthétiques modernes, bien qu'il fût étranger à la culture esthétique. C'est du point de vue *théorique* et *intellectualiste* encore qu'il détermine ces caractères, se proposant de *délimiter* le domaine du beau, en le distinguant de l'agréable, du vrai et du bien moral, et le rapportant à la *faculté* qui l'engendre. Et il se trouve que sa caractéristique, obtenue *a priori*, et qui se résume dans la formule « *finalité sans fin* », coïncide avec les résultats de l'*histoire* des sentiments esthétiques ; ce qui nous apparait comme beau procède de ce qui a été utile, mais a cessé d'être tel. Et, d'autre part, en distinguant le sentiment et le jugement esthétiques de l'acte de connaître, en nous montrant ici l'action directe et la réaction immédiate des facultés, Kant nous livre un point de vue sur le travail inconscient qui s'opère dans cet état, sur l'éveil de l'homme *tout entier*, sur la conciliation qui s'effectue mystérieusement entre l'élément *individuel* et l'élément *universel*. Les problèmes de l'esthétique nous apparaissent dès lors comme ayant une portée générale, car la conciliation de ces deux éléments est l'une des tâches que se propose l'esprit moderne.

16. La notion de l'*individualité*, telle que l'a conçue le XVIIIe siècle, nous explique tout ensemble la philosophie théorique de Kant et sa philosophie pratique. Son *moi* est l'expression philosophique de l'*homme* abstrait conçu par son époque. Aussi a-t-il méconnu la *personnalité*, en ce que celle-ci a d'indépendant et d'*unique* ; c'est pourquoi, négligeant dans l'*être* de chacun ce que celui-ci renferme de particulier, il a placé toute *valeur* dans la soumission à une loi *universelle*, fondu la *liberté* avec l'*égalité*. Le XIXe siècle a conçu l'*individualisme* d'une façon toute différente, insisté sur ce qu'il y a dans la personne d'*immédiat*, de *différent* d'autrui. Nous comprenons qu'il peut y avoir une *vérité* individuelle; c'est, à nos yeux, un *devoir* pour l'individu de se *différencier* des autres. Nous avons rejeté ainsi le concept de l'*égalité*; et la vie sociale nous apparait, selon la loi de la division du travail, comme étant l'organisation des individus ainsi différenciés. *Nietzsche* apparait comme le représentant, en un sens, de cet individualisme de l'*unicité* (binzigkeit), de même que Kant représentait l'individualisme de la *liberté*. Or ces deux conceptions ne se détruisent pas l'une l'autre : Kant, par sa théorie du *moi spirituel*, a délivré l'individu de sa sujétion à la nature; Nietzsche, en faisant de la société le moyen de réalisation des personnalités *uniques*, a délivré l'individu de sa sujétion à la société. Il appartiendra peut-être au XXe siècle de concilier ces deux concepts élaborés par les deux siècles précédents. — Et Simmel termine en marquant le caractère *relatif* de cette interprétation du kantisme; Kant est un de ces génies que l'on entend différemment suivant les circonstances et les époques, de même que la nature n'offre pas la même signification à tous les esprits, invitant chacun d'eux à découvrir son être et sa puissance propres dans l'interprétation qu'il en essaie. J. SEGOND.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

UN CAS D'ATTENTION PRÉCOCE A DES SENSATIONS ESTHÉTIQUES

La plupart des psychologues qui se sont occupés de l'enfance reconnaissent que l'attention est très difficile à maintenir chez les jeunes sujets dont la vie mentale, sollicitée de toutes parts, est particulièrement instable et dont le pouvoir de synthèse reste très faible. Nous venons cependant d'observer un enfant dont on peut fixer et maintenir à volonté l'attention à l'aide de sensations musicales.

Notre sujet, Pierre, est âgé de onze mois. Il ne présente aucune tare héréditaire et se développe normalement. Sa mère est en bonne santé; son père, violoniste, est âgé de trente ans et légèrement neurasthénique depuis plusieurs années. Pendant les quatre ou cinq premiers mois de sa vie, Pierre était très incommodé par le son du violon; il pleurait jusqu'à ce que l'on eût cessé de jouer. Certainement il ne faisait aucune distinction entre ses sensations auditives, et tout bruit, harmonieux ou discordant l'inquiétait.

Vers le cinquième mois, comme son père jouait devant lui par hasard, son attention fut soudain fixée : il ne quitta plus le violon des yeux et demeura, la bouche ouverte, la respiration courte, le cœur battant violemment. Depuis, son attention reste fixée, aussi longtemps qu'on le désire, par des sensations musicales. Au grand étonnement des premiers moments, une véritable joie esthétique a succédé. Les mots *violon*, *musique*, le font rire; quand entre son père, un violon à la main, il s'agite joyeusement; puis, aux premiers accords, reste immobile, souriant, dans un ravissement. A mesure que le sentiment de joie remplaçait l'étonnement, les manifestations physiques de l'émotion devenaient moins violentes.

Ses préférences ne se sont encore manifestées que d'une manière très vague. Il préfère cependant à un long morceau — fût-il d'un maitre — une suite de phrases sans liaison. Il semble manifeste que, s'il sait déjà distinguer entre ses sensations auditives et prendre plaisir aux plus harmonieuses, sa vie mentale n'est pas assez longue pour pouvoir apprécier le développement d'un morceau entier. Son attention a besoin d'être sans cesse maintenue par des changements, et les plus brusques sont alors les meilleurs.

Nous avons voulu savoir si cette attention anormale à des sensations auditives était d'origine purement esthétique, ou si l'amour, si l'admiration filiale n'y entraient pas pour une large part. Nous avons donc prié une jeune fille de jouer devant Pierre. Il ne manifesta à la première audition qu'une joie modérée et une attention médiocre; mais, aux suivantes, son émotion fut la même que si le violon eût été aux mains de son père. De plus, lui ayant fait entendre une boîte à musique, nous avons semblablement provoqué sa joie et son attention. Ces expériences plusieurs fois renouvelées ont toujours donné les mêmes résultats; elles semblent établir l'origine esthétique de ces phénomènes. La boîte à musique le ravit; et si la jeune violoniste ne parvint pas de suite au même résultat, c'est peut-être que, dans la pensée de cet enfant, l'idée de père et l'idée de violon étaient si intimement associées qu'elles n'y formaient plus qu'un tout nécessaire pour provoquer sa joie et son attention dans leur plénitude. Loin de croire que l'amour qu'il porte à son père l'incline à aimer de la musique, nous admettons bien plutôt que son goût précoce pour les sensations musicales ajoute considérablement à son amour pour son père.

Cette prédominance de la sensibilité auditive ne s'est pas effectuée au détriment des autres sensations. Il faut du reste remarquer que, dans le cas que nous rapportons, l'intensité, la quantité ou la qualité de la sensation ne sont pas uniquement en jeu; mais aussi, et surtout peut-être, un sentiment esthétique qui, encore que rudimentaire, ne laisse pas que d'être surprenant. Ce sentiment ne se révèle chez notre sujet que pour la sensibilité auditive. Nous n'avons pu provoquer réellement ni son attention ni sa joie en lui faisant contempler les estampes très simples de coloris et de lignes de Haris Eliot et de Louis Rhead. Seule, sa sensibilité auditive est plus esthétiquement développée que celle des autres enfants. Tel est donc le cas : l'adaptation précoce du sentiment esthétique à une ordre déterminé de sensations, les sensations des autres ordres restant normales. Cette adaptation se manifeste par des phénomènes de joie et d'attention.

Nous pensons que l'hérédité explique la précocité de notre sujet. Son père eut de très bonne heure le désir de parfaire son éducation musicale; et jamais il n'a cessé de jouer et de professer. Cette vocation ne l'a du reste pas rendu exclusif; esprit très ouvert, il est au courant de toutes les nouveautés artistiques et s'occupe beaucoup de sociologie. Il destine aux études musicales notre sujet Pierre, que nous suivrons avec un grand intérêt.

Raymond Meunier.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista Filosofica, 1903.

F. Bonatelli. — *Quelques éclaircissements sur la nature de la connaissance, du vouloir, de la conscience et de la perception* (2 articles). Réponse à quelques critiques de Lindsay. — L'acte de la *connaissance* renferme une infinité d'actes de connaissance (non explicites) qui le légitiment. — L'acte du *vouloir* implique, de même, une infinité de volitions qui le déterminent. — La *conscience*, non identique à l'existence psychique mais bien à cette existence aperçue, consiste en un *jugement*. — Enfin, la *perception*, outre les éléments sensibles, renferme l'élément intellectuel de l'*objectivation*, lequel nous fait connaitre, partiellement, ce que les choses perçues sont en elles-mêmes.

V. Alemanni. — *La philosophie de Pietro Ceretti* (fin d'une étude commencée en nov. 1902).

G. Rigoni. — *Les méthodes psycho-phychiques*. Article qui contient de très nombreuses références au livre de *Foucault*.

C. Cantoni. — *Les dernières lettres de Kant*.

Analyse du troisième et dernier volume de la correspondance de Kant (édition de l'Académie des Sciences de Berlin).

G. Villa. — *Des caractères et des tendances de la philosophie contemporaine*. Le développement des sciences morales à notre époque, et surtout celui de la psychologie et de la sociologie; l'influence du positivisme et du criticisme; telles sont les principales sources de la transformation philosophique qui s'opère, et de l'avènement d'un nouvel *idéalisme* fondé sur les faits. Le divorce entre la *psychologie* et la *philosophie* et l'assujettissement de la première à la biologie, tout cela disparait peu à peu. L'originalité de la *conscience* et son rang primordial s'affirment de plus en plus. De là, les tendances nouvelles, dans le double domaine de la connaissance et de l'action, l'unité qui s'accentue dans le développement de celle-là, l'élargissement des idées morales. La synthèse reste à faire; on attend l'esprit génial qui construira, du point de vue psychologique, la métaphysique de notre époque, comme l'avait construite, pour l'âge précédent, Herbert Spencer, du point de vue de la biologie.

G. Chiappelli. — *La valeur théorique de l'histoire de la philosophie*.

L'histoire de la philosophie ne peut être une simple reconstitution archéologique des doctrines; elle doit être une critique des idées, et servir d'introduction à la philosophie actuelle. Mais elle ne doit pas

être l'acheminement systématique à une doctrine déterminée. La critique des idées doit leur être immanente; et c'est ainsi que se précise la véritable notion du progrès philosophique (approfondissement); c'est ainsi encore que s'éliminent les conceptions fausses (rapports de la philosophie avec la science et avec la religion).

A. FAGGI. — *Philosophie, histoire et art.* Leçon d'ouverture d'un cours d'histoire de la philosophie. — Pourquoi les Italiens s'intéressent peu à la spéculation philosophique; nécessité d'une réforme du langage philosophique national. — Rôle relatif de l'histoire de la philosophie et de la connaissance des résultats obtenus par les sciences dans la formation du philosophe. — Rapports de l'histoire de la philosophie avec l'art; importance des individus, des *héros* de la pensée, dans cette histoire.

G. VIDARI. — *Les conceptions modernes de la vie et l'objet de la philosophie morale.* Il y a quatre conceptions principales de la vie : *ascétique* (Tolstoï), *esthétique* (Nietzsche), *libérale* (Kant), *solidariste.* Les deux premières, fondées sur l'*instinct*, s'opposent à la troisième, fondée sur la *raison*. Les trois premières, également *individualistes*, s'opposent à la quatrième, qui est *sociale.* — Une simple critique de leurs principes et de leur rôle réciproque ne peut suffire à la philosophie morale. Elle doit, reprenant les problèmes impliqués par ces conceptions, étudier l'histoire du progrès social et le développement de l'individu. Elle arrivera ainsi à un *personnalisme social*, qui fait de l'individu le créateur des valeurs morales, en lui assignant pour objet la réalisation de l'esprit humain et de la civilisation.

A. FERRO. — *La théorie du parallélisme et la théorie de l'influx physique.* Une théorie conséquente du *parallélisme* doit admettre le *mécanisme* universel, du côté des corps, mais expliquer la *conscience* d'une manière rigoureusement *spiritualiste*; elle doit admettre l'*animisme* universel, et elle peut admettre un animisme *cosmique*, comme celui de Fechner. — Il y a, dans cet universel animisme une présomption contre le parallélisme. D'autre part, ni la loi de causalité, ni le principe de la conservation de l'énergie, ne peuvent être invoqués contre la théorie de l'*influx physique*; et il semble absurde de refuser à la conscience un rôle biologique.

G. RIGONI. — *Notes psychologiques : la conscience considérée comme l'ensemble des processus psychiques. — Le minimum sensible et l'extra-conscient dans la sensation.* L'auteur 1° soutient contre *Villa* la réalité *substantielle* du moi; 2° refuse d'admettre l'existence de sensations inconscientes.

F. BONATELLI. — *Les catégories psychologiques.* Il convient de distinguer la *connaissance*, laquelle a sa racine dans le *jugement*, de la *sensibilité*; la *volonté* de l'*appétit*, et celui-ci du *sentiment*. Ces catégories psychologiques sont irréductibles.

R. NAZZARI. — *L'homme de génie d'après les psychiâtres et les anthropologistes.* Relevé des erreurs de fait, des inférences fautives et

des contradictions de Lombroso et de son école. A noter l'opposition faite par plusieurs psychiâtres à la thèse lombrosienne de la *dégénérescence*.

A. GNESOTTO. — *Note sur le canon de la méthode indirecte de différence de J. S. Mill.* Examen des formules proposées par *Bonatelli* et *Masci* pour le troisième canon inductif de Mill, et modification proposée à la formule de ce dernier (« La circonstance en laquelle seule *concordent les cas des deux séries* est l'effet ou la cause ..... du phénomène »).

J. SEGOND.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. SÉAILLES. — *Éducation et révolution.* In-12, Paris, Colin.

P. BARDYLI. — *Essai sur les langues naturelles et les langues artificielles.* In-18, Bruxelles, Kiessling.

DECHARME. — *La critique des traditions religieuses chez les Grecs.* In-8, Paris, Picard.

SERTILLANGES. — *Les sources de la croyance en Dieu.* In-8, Paris, Perrin.

Enseignement et Démocratie. — Leçons professées à l'École des Hautes Études sociales. In-8, Paris, F. Alcan.

Dr GRASSET. — *Plan d'une physiopathologie clinique des centres psychiques.* In-8; Montpellier, Delord-Bœhm.

BOUGLÉ. — *Solidarisme et libéralisme.* In-12, Paris, Cornély.

MYERS. — *La personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales*, trad. Jankélévitch. In-8, Paris, F. Alcan.

G. TARDE. — *Fragments d'histoire future.* In-8, Lyon, Storck.

A. BAYET. — *La morale scientifique.* In-18, Paris, F. Alcan.

GAYE. — *The Platonic conception of Immortality and its Connexion with the theory of Ideas.* In-12, London, Claye.

SPINOZA. — *Ethik, überzetzt von O. Baensch.* In-12, Leipzig, Dürr.

CLEMENS. — *Schleiermachers Glaubenslehre.* In-8, Giessen, Ricker.

MÉROY. — *Die Physiologie unserer Weltgeschichte und der kommende Tag.* I, Budapest, Politzer.

SIGWART. — *Logik*, Dritte Auflage, Bd. I, II, in-8, Tübingen, Mohr.

MEINONG. — *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie.* In-8, Leipzig, Barth.

WEISENGRÜN. — *Der neue Kurs in der Philosophie.* In-8, Wien.

A. DALLEGGIO. — *Beiträge zur Psychologie J.-J. Rousseau's.* In-8, Iena, Neuenhahn.

JUVALLA. — *La dottrina delle due Etiche di H. Spencer.* In-8, Pavia, Bizzoni.

Rignano. — *La Sociologia nel corso di filosofia positiva d'A. Comte.* In-12, Palermo. Sandron.

Dallari. — *Il pensiero filosofico di Spencer.* In-8, Torino, Bocca.

Las plasas. — *Varie varia. La psicologia.* In-18, San Salvador.

Le *Ve Congrès de psychologie* se tiendra à Rome du 26 au 30 avril 1905, sous la présidence de M. Sergi, professeur à l'Université de cette ville; secrétaire-général, M. Tamburini (Reggio-Emilia), et vice-secrétaire général, M. Sante de Santis (Rome). M. Luciani a accepté le titre de Président honoraire.

Le Congrès est divisé en 4 sections :

1° *Psychologie expérimentale :* Président, M. Fano (Florence).

2° *Psychologie introspective :* Président M. Ardigò (Padoue) et vice-présidents : De Sarlo (Florence), Dandolo (Messine).

3° *Psychologie pathologique :* Président, M. Morselli (Gênes).

4° *Psychologie criminelle, pédagogique et sociale.* M. Lombroso (Turin).

Pour toutes les communications scientifiques ou relatives à l'organisation du Congrès, s'adresser au secrétariat général, 92, via Depretis, Rome.

La cotisation, fixée à 20 francs, devra être adressée à l'*Economo-cassiere*, M. G. Luccio, Ministère de l'Instruction publique (Cabinet), Rome.

Adresse du président Sergi : Via Collegio Romano, 26, Rome.

M. Paul Tannery, ingénieur des manufactures de l'État, est mort le 27 novembre dernier, à la suite d'une courte maladie. Il collabora à cette *Revue* dès son deuxième numéro (février 1876), et, depuis a publié un très grand nombre d'articles consacrés à la philosophie ancienne (surtout dans ses rapports avec les Sciences), aux théories relatives à la géométrie non-euclidienne, à l'algorithmie et à la logique et à diverses questions de philosophie mathématique. La plupart de ces travaux n'ont pas été recueillis et son livre *pour l'Histoire de la Science hellène* reste son principal titre. Il avait été chargé de la partie mathématique dans l'édition complète des œuvres de Descartes. A titre de remplaçant, il a occupé pendant quelques mois la chaire de philosophie grecque et latine au Collège de France. Plus tard, il fut proposé pour la chaire d'histoire générale des Sciences, par l'Assemblée des professeurs.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

TRENTIÈME ANNÉE. N° 2 FÉVRIER 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables 33 jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de 30 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers 3 jours, les seconds 4 jours avant la date du départ.

Coulommiers — Imp. PAUL BRODARD.

LA PAIX ET LA GUERRE

I

Les faits progressent si vite dans le domaine social que souvent ils devancent les préoccupations des philosophes. Ainsi le mouvement pacifique, qui depuis quelques années a pris tant d'extension, et en prendra bientôt davantage encore, n'a guère été encouragé par la philosophie. Ce sont les politiques et les philanthropes qui en ont pris l'initiative et qui en poursuivent le développement.

Sans méconnaître ce que des penseurs comme Leibniz et Kant, pour ne parler que des plus grands, ont dit en faveur de la paix perpétuelle, il faut avouer qu'en général la psychologie s'est désintéressée un peu trop de cette question. Est-ce insouciance ou scepticisme? Peu importe, après tout. Le progrès se fait de toutes parts, et l'intérêt est médiocre de savoir quels en ont été les artisans.

Mais aujourd'hui que la question de la paix et de la guerre, dans les sociétés humaines, se pose avec tant de force qu'il apparaît comme le plus grave des problèmes sociaux, il convient d'examiner quelles sont les bases scientifiques sur lesquelles se peut établir une opinion.

On ne s'attendra pas ici à ce que nous traitions la question sans partialité. Depuis longtemps notre conviction est faite. A maintes reprises, et un peu partout, nous avons défendu la cause de la paix, comme étant juste et nécessaire. Cependant ici nous n'invoquerons pour la soutenir ni raisons sentimentales, ni motifs d'ordre social ou politique. Il s'agira simplement de savoir si la paix perpétuelle est possible, si elle est désirable, d'après la constitution psychologique de l'homme et des sociétés humaines.

II

Quelle que soit la théorie de morale qu'on adopte, il est certain qu'on ne peut concevoir un système qui ne tienne pas compte du

bonheur du plus grand nombre. Une morale d'après laquelle les hommes seraient, en majorité, malheureux, constitue une absurdité si évidente que toute démonstration de la proposition inverse semble vraiment inutile.

Quant au progrès, plus ou moins parallèle à la morale, on peut le définir : l'amélioration des conditions matérielles parmi les hommes; autrement dit, moins de misères, moins de maladies, moins de larmes. Or, comme les vices — ce que nous appelons communément les vices, le jeu, la débauche, l'ivresse, le vol, le mensonge, la paresse — entraînent misères, maladies et larmes, il s'ensuit que l'amélioration des conditions matérielles est corrélative du progrès moral individuel. Donc une société est en progrès, quand le sort de chacun de ses membres est moins cruel aujourd'hui qu'hier et qu'il sera moins cruel encore demain.

Imaginons une société dans laquelle chaque individu serait heureux, et telle que, par les conquêtes toujours progressives de la science, ce bonheur et ce bien-être sont destinés à s'accroître à chaque génération : nous aurons ainsi déterminé une société qui est en progrès.

Supposons le contraire : une société où les hommes sont de jour en jour plus misérables, souffrant davantage de la faim et du froid, décimés par les maladies, incapables de pénétrer dans une connaissance plus profonde de l'univers. Cette société sera en décadence.

La conclusion nécessaire, c'est qu'il faut tendre à la formation de cette société heureuse. Tel doit être le programme de tout citoyen, l'espérance de tout gouvernement.

III

Jusqu'ici il n'y a pas de désaccord, et il ne peut y en avoir, puisque ces vérités sont par elles-mêmes évidentes. Il n'est pas de théoricien qui prétende à cet étrange idéal du *malheur du plus grand nombre*. Où l'incertitude commence, c'est quand il s'agit de préciser ce qui est heureux ou malheureux pour les hommes.

A première vue on comprend tout de suite que l'état de guerre est peu propre à développer le bonheur terrestre.

Massacres du champ de bataille, avec des milliers d'existences humaines fauchées dans leur fleur, douleurs atroces des mourants, amputations, désarticulations, mutilations. Deuils dans les familles, irréparables : les pères pleurant leurs fils, les femmes, leurs époux. Épidémies féroces accompagnant les armées : typhus, peste, cho-

léra, dysenterie, qui font plus de victimes que les mitrailles et les bombardements. Villes prises d'assaut, ou subissant de longs sièges, prisonniers traînés sur les routes, ou languissant dans des casemates infectes; villages incendiés, moissons ravagées, ponts détruits; gaspillage en quelques heures de forces à grands frais accumulées, pillage, maraude, vols et viols suivant les armées; souffrances indicibles par la faim, le froid, la chaleur, la fatigue. Angoisses des combattants, râles des agonisants, gémissements des blessés, anxiétés de deux nations dont tous les fils sont à chaque minute exposés à une mort affreuse; en un mot, un immense cri de désespoir, montant vers le ciel. Voilà le bilan des douleurs de la guerre pendant la guerre.

Le mal n'est pas moindre pendant la paix. Les impôts chaque jour plus pesants; le régime protectionniste, conséquence immédiate de la guerre, rendant la vie plus coûteuse, partant plus misérable; la banqueroute menaçante; des populations entières, comme l'Alsace-Lorraine, comme la Finlande, comme la Pologne, comme l'Arménie, subissant la loi d'un vainqueur détesté; le service militaire obligatoire, la plus cruelle peut-être de toutes les douleurs de la guerre, enlevant à la charrue, à l'atelier, les jeunes gens valides et laborieux, pour les condamner à deux ou trois ans de servitude; toutes les forces intellectuelles et matérielles d'un grand peuple détournées de la conquête de la vérité. Voilà le bilan de la guerre pendant la paix. Il n'est pas moins odieux.

Mais on peut prétendre que c'est là un jugement superficiel, de sorte que, pour n'être pas injuste, il faudrait mettre en face de tous ces maux de la guerre, que personne ne songe à nier, les biens qui peuvent en résulter.

A côté de la douleur du vaincu il faut mettre la joie du vainqueur.

C'est quelque chose, assurément, mais c'est peu de chose. Le triomphe de la victoire, si intense qu'il soit, ne suffit pas à compenser la cruauté de la défaite. En prenant une bataille où la victoire n'a pas été indécise un instant, je m'imagine que tout l'orgueil des vainqueurs d'Austerlitz n'a pas pu effacer le désespoir des vaincus; et que les grades, les décorations, les honneurs qui ont plu sur l'armée victorieuse, ne sauraient être mis en balance avec l'immense malheur de l'armée écrasée.

Même dans l'armée triomphante, il y a eu des blessés, des morts. Même chez les vainqueurs que de larmes!

Combien faut-il de croix de la Légion d'honneur pour compenser la mort d'un enfant? Supposons un père de famille ayant dix enfants

dans l'armée. En sacrifiera-t-il un seul pour que les neuf autres soient décorés, tous les neuf, sur le champ de bataille? Telle est pourtant à peu près la résolution d'un peuple qui, pour acquérir à quelques-uns de ses fils un peu de gloire militaire, en envoie d'autres à une mort certaine.

Que sera-ce donc si, au lieu d'une bataille, comme Austerlitz, où la victoire, éclatante, fut presque facile, nous prenions d'autres batailles, incertaines, où les pertes furent égales de part et d'autre, comme Eylau et Leipzig; et d'autres encore, où, malgré la certitude de la victoire, le vainqueur a subi des pertes épouvantables, comme Waterloo et Sedan? ou encore ces petits combats meurtriers, sans gloire, incessants, prolongés pendant des semaines, des années (guerre d'Espagne, guerre de Trente Ans par exemple); ou ces longues guerres, comme la guerre de Crimée, où la maladie a fait vingt fois plus de victimes que le feu de l'ennemi. Alors décidément la joie des vainqueurs et des survivants apparaîtra comme un très misérable profit, au point de vue du bonheur général, en face de l'immense désespoir.

Et quant aux compensations matérielles que la victoire apporte, elles sont bienfaits de faible prix, à côté des souffrances que subissent les vaincus. La France a dû payer en 1871 cinq milliards à l'Allemagne. La joie que les Allemands ont eue à la récolte de ce butin compense-t-elle la somme de travail, de misères, de souffrances que la France a dû s'imposer — pour de longues générations — afin de payer cette dette de guerre? Il ne serait pas difficile de prouver que la charge des contribuables allemands n'a pas été diminuée d'un demi-pfennig à la suite de cette trompeuse pluie d'or. Et nous savons combien ce sacrifice a pesé et pèse encore sur la France.

Donc — point de doute à cet égard, — au point de vue du bonheur individuel, la guerre apporte plus de maux que de biens, et la disproportion est effrayante.

On peut comparer la guerre à une épidémie. Que la peste sévisse dans une ville, et fasse d'innombrables victimes, il se trouvera peut-être des gens d'esprit pour soutenir que, somme toute, ç'a été favorable. Il y a eu des héritages importants; des places sont devenues vacantes, ce qui a comblé de joie les nouveaux titulaires. Certaines industries ont prospéré (marbriers et marchands de fleurs). Des médecins qui se sont signalés par leur dévouement ont reçu de flatteuses récompenses; quelques mauvais drôles ont péri,... j'ignore ce qu'on pourrait trouver encore; mais il ne semble pas que ce soient là des arguments sérieux, et les bien-

faits d'une épidémie, comme les joies de la guerre, ne sont que passe-temps d'humoriste.

Laissons cela. Il est des objections moins ridicules, auxquelles il convient de répondre.

IV

La guerre, dit-on parfois, comporte assurément un mal immédiat; mais ce mal immédiat, si grand qu'il soit, entraîne des avantages considérables.

1° Elle développe au plus haut point la dignité individuelle, le courage, l'esprit de sacrifice, et le dévouement de l'individu à ses concitoyens. Partout elle inspire les plus nobles vertus.

2° Elle entretient l'émulation entre les nations, cette émulation vivifiante, sans laquelle il n'y a pas de progrès. La certitude absolue de la paix engendrerait la corruption et l'avilissement de tous les citoyens d'une nation.

V

Qu'il existe des *vertus militaires*, personne ne songe à le nier. Le sacrifice de sa vie pour le salut de tous est le plus noble peut-être des sentiments humains; et une éducation vraiment militaire tend à développer quelque chose d'analogue; au moins le courage, le mépris du danger et des fatigues. Oui, cela est évident.

Remarquons pourtant que l'héroïsme militaire s'exerce dans la guerre, mais non dans la paix. En temps de paix la vie au régiment, pour le soldat comme pour l'officier, ne comporte aucune immolation héroïque de soi-même. Ou plutôt cette immolation s'exerce tout autrement que par des assauts, des marches sous la mitraille, ou des charges de cavalerie. Rien de tel. Il faut faire obscurément métier d'instructeur, de comptable, d'administrateur; obéir à des chefs, commander à des inférieurs, pour des besognes fastidieuses dans lesquelles le souci de la tenue, le respect de la hiérarchie, l'observance des règlements (même les plus ridicules), tiennent toute la place, au grand détriment de l'énergie et de l'initiative individuelles.

Je ne prétends pas que dans ces mesquines occupations il n'y ait matière à de très hautes et solides vertus. Un officier qui en temps de paix fait bien son devoir de professeur est assurément un type assez élevé de l'intelligence et de la moralité humaines.

S'il prend au sérieux son rôle d'éducateur, s'il s'efforce de faire

de son régiment une vraie et saine famille, de tempérer la sévérité des règlements par des conseils paternels, d'exercer sur la conduite morale de ses hommes une surveillance incessante, de leur enseigner l'amour de la patrie, de la justice et de la vérité, par des exemples, mis à la portée des plus simples, cet officier mérite l'estime et le respect de tous; et ce n'est pas là un métier banal et méprisable.

Mais, dans ces conditions, le rôle du soldat ne se comprend guère, car il consiste uniquement dans l'obéissance. Le soldat devient un élève et rien de plus. Faire de l'armée une sorte d'école de moralité et de civisme, et forcer, avant qu'ils entrent dans la vie active, les jeunes hommes de vingt ans, à passer par le Régiment-École, c'est une conception qui à la rigueur peut être défendue. Mais nous voilà bien loin du rôle qu'on assigne à l'armée en temps de paix, puisque c'est la préparation à la guerre.

Qu'il y ait quelque avantage à réunir les jeunes gens de vingt ans, pour les contraindre à une certaine solidarité, pour parfaire l'éducation des plus incultes, pour leur enseigner l'égalité et la justice, sous une certaine discipline à la fois paternelle et rigoureuse, je n'en disconviens pas; et la chose serait assez intéressante à discuter; mais une telle institution, plus ou moins analogue au régime des milices helvétiques, n'a rien à faire avec le régime militaire actuel.

Car il ne faut pas se faire d'illusions. Ce régiment moralisateur, avec ces soldats-élèves et cet officier-professeur, paternel et juste, c'est un tableau de fantaisie, plus théorique que réel. De fait, les hommes qui vont au régiment ne s'améliorent pas au point de vue de la moralité individuelle.

Le régiment n'est pas une école de chasteté, de sobriété, de vérité et de désintéressement. J'en appelle au témoignage de tous ceux qui ont passé par là.

On ne peut donc pas défendre le principe du militarisme, en alléguant la nécessité d'une grande école de moralité et de discipline; car dans la pratique le régiment est tout autre chose : et en fait, qu'il s'agisse de la France ou de l'Allemagne, de l'Angleterre ou de l'Italie, du xx[e] siècle ou des siècles précédents, l'armée est plus près d'être une école de dégradation que de perfectionnement moral.

Nous en concluons qu'en temps de paix l'armée est une institution qui déforme la moralité d'un pays; et que, pour la rendre autre, il faudrait la modifier si profondément que cette institution nouvelle serait absolument différente de l'armée actuelle.

Et puis n'est-il pas passablement absurde de soutenir le principe de l'armée autrement que pour la préparation à la guerre. Si l'armée a une raison d'être c'est que c'est une machine organisée pour la guerre. Autrement, c'est un non-sens, et personne ne songe à défendre la cause d'une armée qui ne servirait qu'à la paix.

VI

Reste alors la période de guerre. Est-il vrai que la guerre exalte les plus hautes vertus de l'homme?

Très résolument je ne le crois pas. En ce moment même, nous assistons au douloureux et terrifiant spectacle de deux armées qui se ruent l'une sur l'autre, avec une égale bravoure. Russes et Japonais se précipitent avec furie au-devant de la mort, donnant des exemples d'un courage indomptable. Rarement le mépris de la mort a été poussé aussi loin. Mais, quel que soit mon respect pour ces pauvres diables, je ne peux pas m'imaginer que cette furie et cette ténacité soient l'apogée des vertus humaines. Tout l'idéal des hommes doit-il tendre à cela : se précipiter sans peur sur d'autres hommes pour essayer d'en massacrer le plus possible? A ce compte-là, les Japonais d'autrefois, qui s'ouvraient le ventre devant leurs amis, après avoir déclamé une belle pièce de vers et une sentence spirituelle, représenteraient un idéal bien supérieur; car ils se tuaient tout simplement, sans essayer de tuer auparavant d'autres hommes. J'admire, comme il convient, le courage du loup qui se jette sur une proie vivante capable de se défendre et de lui rendre mauvais coup pour mauvais coup; mais ce courage ne me semble pas de nature à être proposé en exemple. Qu'un officier montre à ses hommes une redoute abrupte garantie par des fils de fer barbelés, hérissée de canons et de fusils, et qu'il leur dise : « Allez!... », je trouverai très beau le courage de ces malheureux qui sans hésiter montent à l'assaut... Mais mon admiration pour cet héroïsme sera modérée; car, derrière ce grand courage, j'aperçois toute une immense forêt de sottises et de haines.

Pourquoi prêcher d'ailleurs cette idée surannée que le mépris de la mort est le *summum* de la vertu? Autant il est misérable de craindre la mort, autant il est légitime de tenir à la vie. Le mépris du danger n'a d'intérêt que parce qu'il est le triomphe de la volonté ou de la passion sur l'instinct de la conservation. En soi-même il n'a pas de mérite. Il n'en acquiert que pour la cause qui l'évoque. Les brigands de grande route, les criminels, les escarpes, les

assassins, risquent leur vie à chaque instant; mais ce courage, qui est réel, ne me suffit pas pour que je les déclare des héros. L'héroïsme suppose un courage employé à une noble cause. Quand Xerxès ou Alexandre, ou César, ou Napoléon, mènent à la mort des milliers d'hommes, ces braves gens, qui font au maître le sacrifice de leur existence, m'inspirent plus de pitié que d'admiration. Je trouve leur vaillance fort belle; mais je ne peux oublier qu'elle sert au despotisme, et je regrette que ces vaillants ne se tournent pas contre un tyran qui se moque d'eux, au lieu de se faire immoler pour lui.

Par conséquent le courage en soi est une vertu, mais une vertu qui peut être bien ou mal employée. Elle est d'ailleurs des plus communes. Il est rare que des soldats soient lâches; et le courage professionnel des mineurs, des pêcheurs, des médecins, des infirmiers, des pompiers, des agents de police, des magistrats, des ingénieurs est assez banal pour ne pas mériter de surabondants éloges. Vraiment non! je ne me confondrai pas en félicitations et en applaudissements pour le médecin qui, en temps d'épidémie, n'aura pas déserté son poste, ou pour le pompier qui n'aura pas eu peur d'aller au feu, au risque de se brûler la figure. Il s'agit là cependant non d'un héroïsme servant une méchante cause, mais d'un héroïsme utile, sauvant des existences humaines.

La guerre développe le courage. C'est entendu. Mais, à côté de cette vertu qu'elle engendre, que d'instincts mauvais ne déchaîne-t-elle pas! J. de Maistre, un des apologistes de la guerre, a dit que le jeune héros reste humain au milieu du carnage de la bataille. Belle phrase, qui n'est qu'une phrase. De fait, quand il expose sa vie sans compter, le jeune héros ne compte guère avec la vie de son ennemi. Si l'on voulait faire le récit de toutes les cruautés militaires que l'histoire a recueillies depuis les temps anciens jusqu'à aujourd'hui, on amasserait une monotone série d'horreurs sans nom.

Au début de la guerre contre la Chine, tout récemment, l'empereur d'Allemagne n'a-t-il pas dit à ses soldats : *Pas de quartier!* Cet ordre barbare n'a-t-il pas été obéi? Combien a-t-on fait de prisonniers chinois? Jamais le compte de ces prisonniers n'a été établi, par cette simple raison qu'on ne faisait pas de prisonniers. Les soldats russes s'amusaient à attacher ensemble des Chinois par leurs longues tresses, et à les jeter ainsi deux par deux dans le fleuve Amour, pour assister au spectacle d'une pittoresque noyade. Ce sont là faits notoires, et qu'on n'a pas cherché à démentir, parce qu'on n'y voyait pas matière à blâme.

L'état d'esprit d'un brave paysan inoffensif, lorsqu'il est parti en guerre, et qu'on lui a mis en main un bon fusil, est devenu celui d'un barbare, qui ne croit qu'à la force, qui est tout prêt à en abuser, et même qui met son orgueil à en abuser. C'est là le vrai esprit militaire : le culte de la force, c'est-à-dire de la violence. Point d'armée qui ne pille, plus ou moins. Quand on est en pays ami, n'est-il pas juste que ceux qui se battent soient récompensés de leurs peines et de leurs dangers? En pays ennemi, moins de scrupules encore.

La mentalité du soldat en campagne est à ce point de vue toute spéciale. Il est courageux, et il expose sa vie : c'est son devoir de soldat. Mais, quant à être humain, ou respectueux des biens d'autrui, c'est autre chose. Qu'il s'agisse des armées de César ou de Napoléon, de Gustave-Adolphe ou de Cortez; les exemples de sauvagerie cruelle sont si abondants qu'on nous dispensera d'en citer. L'homme armé devient une vraie bête féroce. Malheur aux vaincus! disait déjà le vieux Brennus, notre ancêtre, aux sénateurs romains terrifiés. Malheur aux vaincus! C'est la vraie loi de la guerre, et ce sentiment inhumain passe en frémissant dans les rangs de toute l'armée, avec l'orgueil de la victoire.

Il y a des exceptions. On en pourrait citer beaucoup, qui sont sublimes. Mais ces exceptions confirment, au lieu de contredire, ce fait évident, presque nécessaire au vrai esprit militaire, que le soldat en campagne est devenu insensible à la douleur et au malheur des hommes.

On cite souvent aussi l'esprit de solidarité qui réunit les combattants; et je n'ignore pas qu'on pourrait citer des anecdotes touchantes, maints beaux et nobles exemples. Mais que de faits de monstrueux égoïsme pourrait-on apporter! Que d'indifférence, d'insouciance, devant la douleur et la mort auxquelles on assiste sans émotion, sans compassion, ne pensant qu'à soi. On aurait trop à faire s'il fallait plaindre tous ceux qui tombent. Tout compte fait, la somme de l'égoïsme implacable l'emporte terriblement sur l'abnégation et le dévouement. On en sera bien vite persuadé quand on aura vu comment vivent et pensent les hommes en temps de grandes manœuvres, en pleine paix cependant. Chacun pour soi : voilà la première règle; et si, çà et là, quelques faits de solidarité apparaissent, ils sont noyés dans l'immense courant d'impitoyable égoïsme qui submerge tout.

Ce qui est plus grave encore, c'est qu'en temps de guerre toute discipline a disparu. C'est là un fait indéniable. On devine ce que font des hommes armés, victorieux ou vaincus, que la discipline ne contient plus qu'à peine : tous les instincts sanguinaires de l'ani-

malité se déchaînent; tout le vieil héritage de barbarie légué par nos ancêtres reparaît en toute sa force.

Vis-à-vis des faibles surtout. Une troupe de soldats, munis d'un excellent armement, ne se comportera pas, vis-à-vis d'indigènes armés de bambous et de sagaies, plus humainement que les féroces compagnons de Cortez et de Pizarre; toutes les guerres coloniales sont le terrible développement de cette loi psychologique fatale, que l'homme, livré à lui-même, abuse de sa force, s'il a la force. Croire que, à toutes ces infamies, cruauté, bestialité, obscénité, cupidité, concourt une éducation morale supérieure, apogée de notre civilisation, c'est vraiment une sinistre plaisanterie.

Ainsi donc, si l'on dresse le bilan comparatif des sentiments que fait naître l'état de guerre, on voit qu'à côté de certaines vertus très réelles (mépris du danger et de la mort, grandissement de la dignité individuelle et de l'honneur), il y a l'épanouissement des pires instincts humains (violence, férocité, cupidité, égoïsme).

Mais il ne suffit pas d'avoir établi cela; car certains écrivains, reconnaissant plus ou moins les mauvais côtés de l'esprit guerrier, prétendent que ces sentiments guerriers sont, à tout prendre, moins misérables que ceux de l'esprit pacifique.

VII

Pourtant, être pacifique ne veut pas dire manquer de courage. Voilà une vérité qu'il suffit d'énoncer, sans qu'il soit nécessaire d'en faire le preuve. Une nation agressive et belliqueuse, toute armée pour la guerre, n'est pas plus brave qu'une nation pacifique. Le paisible peuple boer, rudes et incultes paysans, a montré, dans la guerre cruelle où il a perdu son indépendance, les plus hautes vertus militaires : et on pourrait multiplier les exemples de peuples qui sont tout ensemble très pacifiques et très braves.

Le courage n'est pas toujours militaire. Est-ce que les civils n'ont pas, eux aussi, dû montrer qu'ils sont capables d'héroïsme? Croit-on que, pour n'avoir ni sabre, ni uniforme, ni fusil, on n'ait pas à exercer son courage? Dans une société toute civile, la source de l'énergie individuelle ne sera pas tarie. Le marin sur son navire de commerce, le mineur dans son puits, l'aéronaute dans sa nacelle, le médecin et l'infirmier dans leur hôpital, le savant dans son laboratoire, le pompier au milieu de l'incendie, auront toute occasion de prouver leur vaillance.

Si la seule raison d'être de la guerre était de développer le cou-

rage individuel, je ne vois vraiment pas pourquoi on ne s'amuserait pas à déchaîner des épidémies ou des incendies, afin de donner aux médecins ou aux pompiers l'occasion d'un beau geste. Ce serait une école de courage assurément qu'une ville où chaque jour on allumerait un grand feu, en exposant aux flammes des femmes et des enfants, pour exercer les pompiers à la vaillance. La proposition fera peut-être sourire. Mais qu'on y réfléchisse : elle est absolument la même que celle des amis de la guerre quand ils donnent pour défendre la guerre ce motif étonnant, que c'est une école de courage.

VIII

On s'est adressé aussi à l'histoire, et on a cru trouver ainsi la condamnation des peuples pacifiques.

On a comparé les Romains, peuple guerrier, aux Chinois, peuple paisible, ennemi de la guerre. Mais faut-il répondre sérieusement à de semblables argumentations? Les Chinois sont d'une race si différente de notre race blanche qu'on n'a pas le droit de comparer les deux civilisations où tout diffère, vêtement, religion, nourriture, forme du crâne. Prétendre que, si les Chinois sont corrompus et abêtis, c'est parce qu'ils ont été pacifiques, c'est un raisonnement aussi enfantin que d'attribuer leur corruption à leur tresse nattée et à leurs yeux bridés. De fait les Chinois, si pacifiques qu'ils soient, témoignent un mépris de la mort qui stupéfie les Européens guerriers; et c'est une preuve de plus, à ajouter à beaucoup d'autres, pour établir qu'il n'est pas besoin d'être guerrier et militaire pour mépriser la mort.

Les Romains ont été un peuple guerrier; et la grandeur de Rome s'est fondée sur la guerre. Mais d'abord on peut ne pas professer une admiration sans réserve pour le génie romain. Ensuite d'autres vertus que les vertus militaires (administration, justice), ont contribué à la suprématie romaine. Il semble qu'il y ait un anachronisme moral à vouloir nous faire revenir aux temps d'Horatius Coclès, ou même du vieux Caton. Depuis cette époque les sociétés humaines ont évolué, et nous avons mieux à faire qu'à ressusciter le sanguinaire, dur et avide esprit du citoyen de la vieille Rome. La conquête du monde, l'asservissement de l'univers à nos institutions et à notre langue, après des guerres sanglantes menées à toutes nos frontières, ce ne peut être l'idéal français que pour les alcooliques ou les déments. C'était le rêve des Romains, et, en versant des flots de sang, ils ont fini au bout de

quatre siècles par le réaliser, par établir la domination romaine.

La paix romaine, soit; mais une paix établie sur des ruines : *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.*

Que les exemples de la fermeté romaine soient donnés aux enfants comme modèles de composition littéraire pour l'enseignement de la belle langue latine, soit; mais à condition qu'on ne les leur proposera pas comme règles de conduite. Nos sociétés modernes sont plus compliquées, plus tolérantes, plus humaines. Les nations qui nous entourent ne sont pas des nations barbares, comme les Daces, les Germains, les Parthes; mais des nations sœurs, nos égales, concourant, ainsi que nous, à la civilisation commune de l'humanité. Qui sait jusqu'à quel point ces exercices de déclamation n'ont pas été funestes aux hommes de la Révolution française et de l'Empire, en leur faisant entrevoir l'espérance d'une sorte d'empire universel : *Regere imperio populos.*

Si l'on voulait chercher une comparaison entre des peuples pacifiques et des peuples guerriers, il faudrait mettre en parallèle des nations de civilisation comparable. Voici la Suisse, par exemple, dont les habitants n'ont l'esprit ni guerrier, ni agressif. Ils n'ont pas, ou presque pas, d'armée permanente; et la menace perpétuelle d'une guerre épouvantable ne pèse pas sur leur destinée. Cependant leur corruption n'est pas plus grande que celle de leurs deux voisins, Français et Allemands, lesquels ont, les uns et les autres, le service militaire obligatoire, très lourd, des impôts écrasants pour entretenir une armée puissante, et la perspective d'une grande guerre, prochaine et terrible. Il ne semble pas, malgré tout cet appareil, que la moralité soit plus élevée en Allemagne et en France, et inférieure en Suisse. Quoiqu'il soit presque impossible de juger de la moralité d'une nation, et de donner des prix de vertu à tel ou tel peuple, il paraît bien qu'entre les citoyens suisses d'une part, et les citoyens français et allemands d'autre part, l'avantage ne serait pas aux nations les plus guerrières.

M. Brunetière, qui ne redoute pas le paradoxe, a écrit quelque part que, si nous n'avions ni guerre à craindre, ni esprit militaire à développer, le mercantilisme et la cupidité régneraient sans partage, et que l'idéal du citoyen serait alors de débiter, dans les conditions les plus avantageuses, des denrées coloniales ou autres. Ce n'est pas là, je le reconnais, un idéal très haut; et il est regrettable que notre condition terrestre ne permette pas à tout être humain la recherche de la vérité, le culte de l'art, l'adoration du beau, et la pratique de l'abnégation morale. Hélas non; il faut vivre, et travailler pour vivre. Depuis qu'Adam a été expulsé du

Paradis terrestre, les fils d'Adam ont dû subir la dure nécessité de gagner leur pain à la sueur de leur front. Or, entre les peuples guerriers et les peuples pacifiques, il y a cette différence, qu'un peuple guerrier, au lieu de travailler, se bat pour piller le travail des autres. Les uns font le commerce des denrées coloniales, cultivent leurs champs, construisent des métiers, exploitent des mines; les autres s'organisent en puissantes armées pour piller les denrées coloniales, les champs, les métiers, les mines de ceux qui ont travaillé. Le villageois, qui a ensemencé son labour et espère faire une récolte, laquelle le nourrira, lui et ses enfants, ne représente évidemment pas un être supérieur, de moralité presque divine. C'est un simple paysan, âpre au gain et borné dans ses vues; mais laborieux et honnête à sa façon. Son esprit est étroit, et son horizon limité. Mais, à tout prendre, il est de moralité plus haute que le brigand de grande route. Celui-ci dédaigne le travail, métier servile, et préfère faire le coup de feu contre les voyageurs et les gendarmes. C'est un progrès social que de supprimer ce genre de travail, et de remplacer le métier, très militaire, de bandit, par le métier, beaucoup moins dangereux, de paysan et de laboureur. Plus tard, peut-être, il sera permis de chercher à donner aux hommes de plus nobles visées que l'entassement d'un petit pécule, ou l'achat d'un lopin de terre. Mais en tout cas cette préoccupation du gain par le travail est moins immorale que celle du gain par le pillage ou la guerre.

Toute une jeune école littéraire, ayant cru comprendre Nietzsche, s'est jetée avidement à la poursuite d'un idéal presque nouveau, le renforcement du *moi*, l'expansion de sa propre force. On a cru trouver là un principe directeur, initiateur d'une plus ardente activité. M. Barrès, P. Bourget, et d'autres encore, pâles disciples de Stendhal et de Nietzsche, nous ont proposé comme loi morale le culte de la force, et la violence dominatrice. Il me paraît que ce sont là jeux d'esprit, encore que non inoffensifs. La force n'est ni contraire, ni conforme au droit; elle est sans relations avec lui. Elle n'est ni morale, ni immorale, mais *amorale*, suivant un barbarisme consacré. Un couteau n'est ni innocent ni coupable. Il peut être instrument de salut ou instrument de meurtre, suivant l'acte de celui qui le manie. De même la force peut être excellente ou détestable. Être fort et faire triompher son *moi*, c'est bien, si c'est pour la justice et la vérité. Mais, si c'est aux dépens de l'honneur, de la vie et du bonheur d'autrui, ce triomphe du *moi* n'est que le développement du crime, et nécessite l'arrivée du gendarme.

Heureusement ces avocats ou romanciers, novateurs en morale, s'en tiennent aux prédications et aux conseils, et, dans leur conduite privée, restent en règle avec les tribunaux de simple police ou la cour d'assises, car ce démesuré boursouflement du *moi*, qu'ils préconisent, a comme conséquence forcée le mépris des droits d'autrui; mépris contre lequel les tribunaux ont mission de protéger autrui. Il est facile de voir que ces *énergiques* sont tout simplement des anarchistes; car reconnaître sa volonté comme seule loi, c'est en d'autres termes l'anarchie. Napoléon a été le plus grand des anarchistes, puisqu'il n'admettait d'autre guide que sa seule volonté, son seul caprice. Les *déracinés* de M. Barrès, lorsqu'ils jurent, sur le tombeau de grand Empereur, de conquérir Paris, sont des anarchistes en redingote; et dans les bas-fonds des grandes villes grouille toute une population rebelle qui met en pratique cette étrange théorie morale, cambrioleurs, *Apaches*, repris de justice, déserteurs, et autres bandits de même farine.

La force remplace le droit : c'est le principe du militarisme; c'est la loi de la guerre. C'est aussi l'essence même de l'anarchie. Car l'anarchie peut se définir le caprice individuel, non contenu par les lois; et alors il importe peu que cette volonté de l'individu soit isolée, comme celle de ces pauvres imbéciles qui lancent des bombes dans les lieux publics, ou appuyée par toute une nation asservie, comme la fantaisie de Rhamsès ou de Napoléon.

Il serait désolant qu'on n'eût pas d'autre idéal à proposer à nos jeunes enfants. L'initiative individuelle doit être développée; il faut leur enseigner le courage et la fermeté; mais à condition que cette énergie et ce courage respectent les droits d'autrui : car autrement on tiendrait école de brigandage et de criminalité. Si l'on veut chercher des exemples de haute force morale et d'énergie dans les enseignements d'un empereur, c'est Marc-Aurèle et non Napoléon qu'il faut choisir. Ils ne sont efféminés ni l'un ni l'autre; tous deux sont également apôtres d'énergie, mais chez l'un l'énergie tend à la satisfaction de l'égoïsme et de la vanité, chez l'autre elle se propose pour fin le bonheur des autres hommes.

A entretenir dans une nation cette vieille idée, que le métier militaire est seul honorable, et que les autres professions sont plus ou moins dégradantes, on revient en arrière, par delà le christianisme, aux temps de Coriolan et de Fabius. Plus encore, on fait retourner les sociétés modernes à l'état de sauvagerie des Peaux-Rouges, ou des nègres de l'Afrique. Les Peaux-Rouges étaient guerriers et chasseurs : toute autre profession était inconnue.

Quant à l'Afrique elle est partagée entre des tribus qui cultivent, et d'autres tribus qui font les razzias de ces cultures. Ces dernières sont les tribus nobles, car elles réduisent les autres, les pauvres tribus laborieuses, à l'esclavage et à la misère.

Au fond le métier militaire, malgré la très savante organisation contemporaine, malgré un armement scientifique merveilleux, entretient les citoyens dans le même état d'esprit que l'habitude des razzias pour les tribus pillardes de l'Afrique.

Certes le développement d'une démocratie fondée uniquement sur la richesse, comme aux États-Unis d'Amérique, n'a rien de bien esthétique, je l'avoue; et, si telle était la fin dernière de l'humanité, je ne serais pas trop fier d'être homme. Mais ce n'est là qu'une étape, une phase transitoire; et, en tout cas, cette civilisation, qui est toute *business*, vaut mieux que le régime de fer et de feu, où l'institution de grandes armées permanentes échauffe les esprits vers le vol et le crime, évoquant les idées de pillage, de haine, de sang, qui vivent chez tout être humain.

Cet esprit de pillage, de haine et de sang, développé par notre organisation militaire, ne s'applique point aux pauvres gas qu'on envoie au régiment. La mentalité de ces braves garçons est tout autre. Ils sont là comme à une corvée, dure, prolongée, dont on n'a pas pu leur démontrer l'utilité. Le régiment est pour presque tous une période insupportable à subir; mais qu'il faut subir. Leur conception ne s'élève pas au delà. La principale occupation est de compter les jours, depuis le moment d'entrée au service jusqu'au jour de la libération. Arriver au terme espéré, être libéré quelques mois plus tôt, rentrer vite au pays, tel est le souci de chaque soldat, français, allemand, italien. C'est le sujet de toutes les conversations; c'est le pôle vers lequel s'orientent toutes les pensées des douze cent mille soldats européens qui sont en ce moment sous les armes. Il n'y a plus d'esprit militaire que chez quelques rares volontaires et chez la plupart des officiers. Mais les vieilles filles sans enfants, les femmes désœuvrées, les journalistes, les avocats, les boutiquiers enrichis, les aubergistes repus, les rentiers paisibles, tous ceux qui ont fini leur service ou qui ont trouvé moyen de ne pas le faire, sont entretenus dans leurs passions belliqueuses par la contemplation, qui est pour eux sans aucun danger, de cette armée même, dont l'âme est si peu belliqueuse.

Assurément les plus entêtés soutiens du régime militaire n'osent pas ouvertement prôner l'esprit de conquête; ils prétendent que toute notre organisation guerrière ne doit avoir qu'un seul but :

la défense du territoire. Mais il y a là, je m'imagine, une singulière faute de logique.

En effet, de toute nécessité, quand il y a une guerre, il y a un agresseur. Si chacun était toujours réduit à la défensive, il n'y aurait jamais de bataille. La guerre de défense n'existe que s'il y a eu auparavant invasion, attaque, violence. Donc supprimer les agressions et les conquêtes, c'est par cela même supprimer les guerres de défense.

Nous verrons plus loin si la chose est possible. En tout cas, ce que nous pouvons déjà affirmer, c'est qu'un peuple pacifique, et essentiellement pacifique, s'il vient à être violenté dans son indépendance, n'est pas moins redoutable que s'il était guerrier. Quoique les États-Unis soient essentiellement pacifiques, — même maintenant, car ils n'ont encore que quelques volontaires pour constituer leur armée — il ne serait pas facile à une nation, si militaire et si puissante qu'elle soit, de les vaincre sur terre ou sur mer. La Suisse, en dépit de son organisation toute pacifique, résisterait fièrement à un envahisseur. On a vu comment deux cent mille paysans boers ont pu, pendant plus de deux ans, tenir en échec toute la puissance anglaise. La très pacifique Hollande a triomphé successivement de Philippe II et de Louis XIV.

Plus un peuple est attaché à la paix, plus il montre d'énergie à défendre ses libertés. Il regarde la guerre comme un mal ; mais il n'en est que plus résolu à combattre, quand il est attaqué. On n'a donc pas droit de dire qu'en supprimant l'esprit de conquête, on énerve les courages, car l'histoire prouve absolument le contraire.

Donc un peuple pacifique, et résolument pacifique, non seulement n'est pas par cela même corrompu, mais encore il peut, s'il est injustement violenté, donner l'exemple des plus hautes vertus guerrières.

IX

Nous croyons donc avoir prouvé d'abord que la guerre est un instrument de malheur, un fléau humain ; ensuite que ni dans la paix, ni pendant la bataille, l'esprit guerrier ne développe la moralité des citoyens.

Il s'agit maintenant d'examiner si l'évolution des peuples par la guerre est nécessaire au progrès. C'est ce que récemment un anonyme du *Journal des Débats* développait à la suite de cette sentence lapidaire et absurde : « Toutes les grandes choses de l'histoire se sont faites par la guerre ».

Hegel soutient le principe de la fatalité des événements historiques; en y ajoutant cette affirmation que la guerre consacre le triomphe du meilleur. Deux peuples sont en conflit. C'est le plus vertueux, le plus civilisé, le plus courageux, le mieux préparé qui est vainqueur. Donc la guerre assure la victoire à celui qui est en progrès, et, par cela même, elle est un instrument de progrès.

Il y a là deux affirmations qu'il faut distinguer.

Si les événements avaient une fatalité historique, toute discussion serait inutile, et notre impuissance, proclamée d'avance, rendrait ridicule toute argumentation. Mais ce débat nous mènerait trop loin, et il vaut mieux supposer, comme cela est vraisemblable, que chaque individu peut quelque chose dans l'État, que l'opinion publique n'est pas livrée aveuglément à la fatalité d'événements qui se succèdent, qu'elle peut être dirigée, modifiée, éclairée, que l'éducation d'une nation par les discours, les livres, l'école, n'est pas impossible, partant que les nations peuvent, dans une certaine mesure, disposer de leur sort, et que chaque citoyen exerce sa petite influence sur la direction des destinées nationales.

Nous nous en tiendrons là, car l'hypothèse d'une fatalité historique inéluctable nous enlèverait toute responsabilité et nous réduirait au silence. Il nous semble au contraire que nous ne sommes pas seulement spectateurs des événements qui se passent, mais encore acteurs : par conséquent capables de diriger — chacun dans l'humble sphère de son influence — cette marche des choses.

Quant à la seconde objection de Hegel : le triomphe du meilleur, très analogue à la théorie de Darwin sur la puissance du plus apte, elle n'est guère applicable aux luttes guerrières entre nations civilisées.

Tout d'abord parce qu'il y a de petites nations qui seraient forcément anéanties si la guerre décidait du progrès.

Certes l'Allemagne est un bien plus grand peuple que le Danemark. Que l'Allemagne soit en lutte armée avec le Danemark — on sait que ce n'est pas une hypothèse, mais un fait historique trop réel — et l'issue de la lutte n'est pas douteuse. Ce serait absurde d'en conclure que les citoyens danois sont inférieurs, comme moralité, comme intelligence, comme courage, aux citoyens allemands. C'est le nombre qui a fait la victoire.

En effet, ce n'est pas le triomphe du *meilleur* qui résulte de la guerre, c'est le triomphe du *plus fort*. Et cela est bien différent.

Dans un duel, le plus fort n'est pas celui qui a raison ; ce n'est même pas le plus habile, ou le plus courageux qui est assuré de vaincre. Le hasard a un grand rôle. Il a un plus grand rôle encore,

effrayant, dans les batailles. Que d'imprévues circonstances pour déranger les plans les mieux concertés!

Admettons même que le hasard ne compte pas. Voici deux armées en présence, inégales, parce qu'elles représentent une nation militaire et une nation pacifique. Ces deux armées en présence sont de puissance militaire très différente; mais je ne vois pas pourquoi la nation la moins militaire devra être déclarée inférieure à l'autre. Imaginons un instant que, pour une raison ou une autre, la France ait tellement développé sa puissance militaire que tout le reste a été par elle effacé, négligé, oublié, tandis qu'en retour l'Allemagne, confiante dans l'accroissement de sa population, aura tourné toute son énergie vers le commerce, l'industrie, la science et les arts de la paix : en quoi la victoire des armées françaises affirmerait-elle l'infériorité morale des Allemands?

Conclure de la supériorité militaire, sur un ou plusieurs champs de bataille, à la supériorité d'une nation sur une autre, ce serait tout aussi absurde que de me regarder comme inférieur à M. X... ou à M. Z... parce que, dans un duel, M. X..., très habile au pistolet, M. Z..., très fort à l'épée, m'auront blessé; enfin, parce que je m'entends assez mal au maniement de ces deux armes.

Le soi-disant triomphe du meilleur est une excuse que le vainqueur donne à sa brutalité.

Et puis ce mot de meilleur et de plus moral, appliqué à l'état général d'une nation, me paraît vide de sens. On peut dire que partout la civilisation et la moralité sont aujourd'hui à peu près les mêmes : Angleterre, France, Allemagne, Autriche-Hongrie, Italie, États-Unis, ces six grandes nations sont, à quelques nuances près, égales. (Je ne parle pas de la Russie, puissance presque asiatique, dont la civilisation, dans la grande masse de la population, est encore rudimentaire.) Si donc un conflit survenait entre deux de ces nations, ce serait uniquement la plus savante organisation militaire qui assurerait la victoire. Mais je n'en conclurai pas à la supériorité morale de celle-ci sur celle-là. La France a été vaincue par l'Allemagne en 1870-1871. Cela ne prouve que la défectuosité de son armée, comme la victoire des Français eût prouvé l'infériorité de l'armée allemande. Quelle absurdité que de vouloir déduire d'une victoire ou d'une série de victoires l'infériorité de l'une ou l'autre de ces deux nations!

S'il en était ainsi, on classerait les peuples uniquement par leur puissance militaire, et on mettrait au dernier rang les Danois et les Norvégiens, parce que leurs armées sont peu nombreuses!

La question est un peu autre quand il s'agit de guerres entre

pays de civilisations absolument différentes. Dans ce cas, il est clair que le pays le plus civilisé finit par triompher, car il a des ressources que l'autre ne peut employer. Les armes sont devenues si perfectionnées que, devant des canons et des fusils de portée supérieure, il n'y a pas de courage individuel qui tienne. Ce qui décidera la victoire, ce ne sera donc ni le courage, ni le nombre, mais le meilleur armement.

Une forte organisation militaire est compatible avec une civilisation très fruste. L'exemple de la guerre entre la Russie et le Japon est là pour le prouver. Les Japonais ont mis moins d'un demi-siècle à prendre tous les dehors de nos civilisations européennes. Ils ont adopté nos armes, et alors ils sont devenus une puissance militaire formidable. Pourtant on ne me fera pas avouer que ces triomphes des Japonais constituent une preuve de la supériorité de la race jaune sur la race blanche.

Ainsi au point de vue de la lutte entre deux nations le principe de Hegel ne signifie rien qu'un truisme vide de sens. La guerre consacre le triomphe du plus fort; ce qui est évident par soi; mais le plus fort à la guerre, ce n'est pas le meilleur; c'est le plus nombreux, le mieux armé, le mieux préparé, le mieux favorisé par le hasard.

X

A un autre point de vue la discussion de la théorie de Darwin, la survivance du plus apte, est intéressante.

Dans la nature, quand deux animaux luttent entre eux, c'est le plus vaillant qui survit. La maladie frappe les faibles; ce sont les plus courageux, les plus vigoureux qui persistent pour perpétuer la race des courageux et des vigoureux. Mais l'état de guerre entre les hommes, au lieu de faire survivre les braves, fait survivre les poltrons; il produit donc de la sélection à rebours, et il conduit à l'appauvrissement de la race.

D'abord les malades et les débiles sont exemptés de service. Ceux qui ont une infirmité, les sourds-muets, les borgnes, les aveugles, les manchots, les culs-de-jatte, les becs-de-lièvre, les rachitiques, les scrofuleux, les déments, les aliénés, les idiots; tout ce peuple maladif et impotent, est bien protégé par les lois militaires; et nul de ces infortunés ne risque de périr sur le champ de bataille. Ceux qu'on a choisis pour disparaître, ce sont les plus dispos, les mieux portants. Les jeunes gens robustes qui sont l'espoir des générations futures, voilà ceux qu'on déclare bons pour le service.

Sur le champ de bataille, ce sont toujours les mêmes qui se font tuer, suivant une parole célèbre. De fait, les poltrons se dissimulent au moment du danger; et, pour une expédition périlleuse, ce sont les meilleurs qui se proposent. Aussi peut-on dire, sans crainte de se tromper, que la proportion des braves est, le soir de la bataille, plus grande parmi les morts et les blessés, que parmi ceux qui ne sont pas atteints.

Ce qui est vrai pour une bataille, est plus vrai encore pour la longue série de batailles qui constitue une grande guerre, si bien qu'après une campagne, parmi les soldats qui rentrent au foyer sans blessures, il y a proportionnellement moins d'hommes énergiques et braves, que parmi ceux qui ont été tués ou blessés.

Au point de vue biologique, les longues et grandes guerres épuisent un peuple, et le conduisent à une vraie dégénérescence. Car finalement, comme dans la période des massacres napoléoniens de 1798 à 1815, toute la population valide a fini par s'éteindre sur les champs de bataille, et il n'est plus resté que les débiles, les infirmes et les poltrons pour perfectionner la race.

C'est là un des plus graves maux de la guerre parmi les maux innombrables qu'elle entraîne.

Dirai-je enfin qu'en temps de paix, dans cette sinistre paix qui est la préparation à la guerre, la syphilis, l'alcoolisme et la tuberculose, conséquences inévitables de toute agglomération humaine et de toute institution militaire, n'ont pas de précieux avantages au point de vue des générations à venir.

Ch. Richet.

(*La fin prochainement.*)

ESSAIS D'ESTHÉTIQUE EMPIRIQUE

(L'INDIVIDU DEVANT L'ŒUVRE D'ART)

(*Suite et fin*[1].)

Développement de l'idée du mouvement et du rythme dans l'art.

26 avril 1904. *Musée du Bargello*, Florence (sculpture Toscane). — Assez bien en train. J'ai, en arrivant, une phrase mélodique de la *Flûte enchantée*, le thème martellato et fugué de l'Ouverture. Ce thème se ralentit en entrant dans la grande salle; il est trop vif pour mon pas. Il m'empêche de voir le *Saint-Georges* de Donatello; il semble donner aux paillettes de mosaïque de sa niche un scintillement qui les rend plus importantes que la statue.... *Bas-relief* du *Saint-Georges*. Un thème de Schubert surgit... j'ai si bien oublié le thème fugué de Mozart que j'ai de la difficulté à le faire revenir.... Je peux l'adapter à cette statue en lui donnant une vague allure de mazurka....

Je ne trouve aucune phrase rythmique devant le *grand Saint-Jean de Donatitio*. Mais je ressens l'extrême rapidité, la tension extrême de cette statue. Cette rapidité se trouve dans les boucles de la toison, la courbe des poignets et des doigts plutôt que dans la démarche; car, lorsque, levant les yeux, je supprime les jambes, je ne trouve dans le torse aucune indication anatomique d'une marche en avant. C'est de *la rapidité de lignes* que j'aperçois dans les muscles de la poitrine, et dans le dessin formé par la convergence du nez, des yeux et de la bouche.

Ceci veut dire très évidemment que la rapidité dont il s'agit est celle de mon activité aperceptive. Ces lignes me forcent pour les voir à me hâter singulièrement.

J'ai maintenant de légères palpitations (l'ascension très lente de l'escalier ne m'en avait pas donné) et la respiration très forte.... *Salle des bronzes*. La difficulté qu'on a dans un musée à subir l'impression de l'œuvre d'art, dépend, dans le principe, de la difficulté de *trouver l'œuvre* d'art ou de se retrouver soi-même au milieu

1. Voir le numéro de janvier.

d'une impression chaotique faite de tout ce qui tombe sous l'œil. Or, dans un musée, ce qui tombe sous l'œil, c'est un objet qui, grâce à l'art possède un *accent* beaucoup plus défini et plus vigoureux que les *choses naturelles*; sans compter que cet objet attire une attention déjà préparée à l'accentuation artistique. Voilà pourquoi les œuvres d'art se détachent de leur milieu ambiant, en sorte que nous ne pouvons nous en débarrasser en masse, ainsi que nous le faisons pour le gros des « choses naturelles » qui nous tombent sous le regard. *Cette salle des petits bronzes* est une Babel d'objets parlant des langues différentes, et criant à tue-tête. Tandis que la plus grande partie des détails d'un paysage, d'une rue, prennent le caractère vague des bruits naturels dont nous ne nous apercevons presque pas.

22 avril 1904. *Musée de la Cathédrale.* — Je fais voir à mon jeune ami D. la différence entre le rapport des personnages vivants avec leur entourage (ou pour mieux dire *le manque* de ce rapport) et le rapport très étroit des figures, de l'architecture, etc., dans les broderies historiées du Pollaiolo; remarques faites pour la première fois, au sujet de toutes sortes d'œuvres d'art, par mon collaborateur C. Anstruther-Thomson. Dans la vie réelle ce rapport est à *zéro*; nous relions ensemble ces éléments divers, gens, architecture, etc., par un jugement de notre expérience, par le rapport logique; mais non point par une affinité esthétique, une coordination, un échange entre ces choses considérées comme formes visibles. Les chaises, par exemple, ne s'appuyent pas sur le plancher, mais semblent en être indépendantes; même chose pour les personnages. Le peintre le plus médiocre, pourvu du *dessin*, de la *perspective*, des *valeurs* enseignés à l'école, serait en mesure de nous fournir un portrait très exact de ce plancher, ces chaises, ces gens.

On pourrait ajouter que plus il sera médiocre, plus son tableau sera exactement ressemblant, car sa médiocrité consiste dans son absence de cette intuition esthétique qui contraint, inconsciemment, le véritable artiste à apporter aux choses vues les changements qu'il faut pour les coordonner, les mettre en rapport d'équivalence de forces, d'interaction et de hiérarchie.

En faisant ce très petit choix dans un nombre énorme de notes, je me trouve quelquefois obligé, pour obtenir une suite logique, d'intervertir l'ordre chronologique. La note qu'on va lire est du 13 janvier 1903.

Hier, en regardant des eaux-fortes de second ordre, une pensée s'est formulée en moi que j'avais eue déjà, il y a des années, en regardant des dessins à la plume de Pennell, à savoir : L'artiste

traduit les formes naturelles en forme de convention. Cela est évident pour la composition; on l'admet aussi pour la forme anatomique (les recherches de Morelli sur les oreilles et les mains comme *signes d'auteurs*, celles de Furtwängler pour la sculpture tendent à cela). On a même compris qu'un artiste possède *une ligne*; on parle toujours (sans trop préciser) de la ligne de Léonard, de Botticelli; au XVIIIe siècle Pope s'était avisé déjà de parler, tout aussi clairement, de la *ligne du Guide*.

Ce que nous ne comprenons pas encore, c'est de quelle façon cette *ligne*, cette forme agit sur le spectateur. C'est qu'on lui fait voir, par exemple dans Botticelli, non seulement un groupe de formes vêtues de draperies rattachées d'une manière particulière et dansant entre des arbres, mais en même temps un groupement de petites spirales ayant, comme l'a dit M. Berenson, un rapport avec de la fumée de cigarette. De même Bearsdley (dessinateur décadent anglais) nous montre non seulement de vilaines gens à l'air très sensuel, aux narines déformées et aux yeux allumés, mais un système de lignes *vermiculaires* tout aussi dégoûtantes que ces gens. Et ainsi de suite. Or toutes ces lignes qui constituent un dessin agissent sur le spectateur tout aussi fort qu'agit la chose représentée, tout autant même que les agencements de la composition; peut-être même davantage. Ce qui arrive pour les artistes médiocres, c'est qu'ils n'ont pas de *ligne*, de forme constante et intelligible. *Ils s'évertuent à reproduire là les lignes* (*souvent incohérentes*) qu'ils trouvent dans la nature. C'est par là que le *style* leur fait défaut.... On sort de là avec le sentiment que *rien ne s'est passé*. Je vois cela même pour le croquis de Lady de V. par Watts. Il a donné la valeur morale, la présence matérielle de cette femme avec beaucoup de noblesse; mais en se servant d'un chaos de lignes tâtonnantes. Là-dessus on s'écrie « que l'essentiel manque ». Mais ce qui manque n'est pas l'essentiel de Lady de V. puisqu'il y est; c'est l'essentiel de l'œuvre d'art, ou l'un des essentiels. Et voilà pourquoi, la ressemblance une fois constatée, on ne se soucie plus de regarder ce croquis; tandis que l'autre croquis accroché dans ma chambre, celui de Miss S. — par Sargent — continue à attirer et à retenir mon attention. Le fait est que l'art médiocre... nous impose constamment la pensée, la reconstruction mémoriale, de la chose représentée... tandis que le grand art s'empare de nous, parce qu'il imprime en nous un système défini de mouvement auquel nous nous soumettons librement.

Le 14 mai 1904, à la suite d'une note sur la jouissance très intense donnée par le *Printemps* de Botticelli, se trouve l'observation qu'on

va lire, et qui soulève la question des activités autres qu'esthétiques impliquées dans l'appréciation de la forme. Il s'agit du plaisir très inattendu que m'a fait un tableau d'Angelico que je ne connaissais pas, et cela à une demi-heure à peine de l'impression fâcheuse reçue d'un autre tableau très connu de moi, du même maitre.

L'action *du nouveau* sur le sentiment esthétique est dû, je pense, à la mise en branle de notre activité *d'exploration*, de *rôdeur*; l'activité qui demande « qu'est-ce? que serait-ce ? » et sur laquelle l'appréciation esthétique serait introduite, mise en jeu. La chose nouvelle nous fait regarder, simplement pour savoir de quoi il s'agit. Voilà pourquoi l'appréciation esthétique gagne à la chose nouvelle ou à l'endroit nouveau; tandis que, au contraire, la nouveauté du style ne fait que la dérouter totalement. Il semble probable que le maximum d'appréciation soit donné par la *reconnaissance inattendue de la chose déjà familière*. Dans ce cas nous explorons en même temps que nous synthétisons; dans les cas de la chose, du genre, inconnus, il se fait un mouvement d'exploration, mais non pas de synthèse. Dans les amitiés nouvelles nous sommes souvent conscients de l'attraction d'une ressemblance plus ou moins vraie avec des personnes qui, en elles-mêmes, ne nous inspirent point des sentiments intenses, tandis que l'ennui des vieilles relations s'explique par le fait que nous avons cessé d'explorer, que nous nous trouvons toujours devant la même synthèse. De même un tableau, un livre, un morceau de musique bénéficient d'ordinaire d'un certain renouveau lorsque nous les faisons voir ou entendre à un autre; il se produit, par la présence de cet autre, une synthèse un peu changée.

Tout ceci me prouve de plus en plus que la jouissance esthétique est normalement mise en branle par une des grandes activités utilitaires de la vie.

Je trouve dans le livre d'un psychologue américain, Mark Baldwin, cette phrase se rencontrant singulièrement avec mes façons de voir : « La fonction primordiale de l'art c'est d'attirer l'attention ». L'art ne solliciterait la jouissance esthétique que d'une façon indirecte mais d'autant plus énergique et constante.

De cette note aux suivantes la transition logique est trop naturelle pour demander une explication.

Dimanche des Rameaux, messe en musique à l'église de la Sainte-Trinité, Florence.

Très belle cérémonie pour l'œil; intéressante musique de Loti. Je suis dans un état d'irrémédiable distraction. Impossible de fixer mon attention sur les choses de l'oreille et de l'œil, précisément parce qu'elles ne s'adressent qu'à l'oreille et à l'œil. Cela ne serait-il

pas normal, légitime? Nous ne sommes capables que par exception d'un état de *mono-idéisme*. Ce que nous prenons pour tel, n'est en réalité qu'une synthèse complète, une *somme absolue* de nos activités, lorsque, par exemple, nous causons ou écrivons. Là où la disparité des intérêts défend une pareille synthèse ou *somme*, il y aura nécessairement oscillation et vagabondage de l'attention; et c'est notre état ordinaire lorsque nous ne faisons, nous ne poursuivons rien de bien intéressant. La distraction vis-à-vis de l'œuvre d'art n'est que la revanche des autres intérêts de la vie. C'est parce que l'œuvre d'art ne s'adresse pas à un assez grand nombre de nos activités psychiques, tout en ne faisant pas un appel assez intense à un seul groupe de celui-ci. Il y a rarement distraction lorsqu'on déchiffre de la musique un peu difficile. Il y a peu ou point de distraction alors qu'une œuvre d'art possède un sujet, parce que ce sujet fait travailler nos puissances associatives et notre jugement, et constitue ainsi, avec le déchiffrement esthétique de la forme, une somme d'énergies. Si j'avais entendu les paroles de cette messe, si surtout ces paroles avaient eu pour moi un sens pratique ou affectif vraiment efficace, je ne serais pas tombée en distraction, parce qu'il y aurait eu un *rythme synthétique*, allant et venant entre les différents éléments de mon aperception : il y aurait eu un état total et harmonieux de l'être psychique. Il faut bien se mettre en tête que la division et l'oscillation de l'attention sont un phénomène normal dans l'état esthétique (j'ajouterais volontiers dans presque tous les états habituels) mais que la complexité de nos activités, leur régularité synthétique nous empêchent de l'apercevoir. Il y a au fond de tout, le mouvement perpétuel de notre attention, la concurrence incessante de nos souvenirs, qui constituent à vrai dire l'état conscient. Il est tout à fait probable que nous soyons incapables de ne penser *qu'une seule chose à la fois* (quoique la vieille psychologie à définitions nous enseigne le contraire). Je crois que sauf de très rares états d'exception, notre vie psychique consiste à se jouer entre beaucoup d'éléments, allant et venant, tissant des trames plus ou moins complexes et régulières. Si par conséquent l'œuvre d'art ne fournit à nos activités qu'un seul genre d'éléments, les autres intérêts existant dans notre vie, ennuis, bagatelles même, feront une concurrence plus ou moins âpre à cet intérêt esthétique. De là l'efficacité si supérieure des catégories composées de l'art, art religieux, opéra, etc. Bref, il faut que l'art s'empare de notre vie, ou bien que l'art reste un détail dont notre vie se détourne constamment. Il va sans dire que beaucoup de catégories d'art s'adressent précisément à l'attention intermittente, à l'attention existant dans

les intervalles de la vie ordinaire; exemple : le mobilier, la toilette, etc. Dans ce cas (et c'est peut-être le plus fréquent), normalement l'art est le *vêtement de la vie*.

Je prierais le lecteur psychologue de bien réfléchir sur la note que je viens de lui soumettre. Elle me semble, en effet, l'aboutissement inattendu de beaucoup des observations et des hypothèses notées ci-dessus. La note immédiatement suivante pose la question, avec encore plus de netteté et de détail.

27 mars. Florence. — A tout ceci se relie la question que j'appellerais volontiers la question des *différentes dimensions de l'association*. Mon expérience personnelle me porte à croire que quelque grande que soit l'attention apportée à l'œuvre d'art, il se passe toujours, *sur un autre plan psychique*, un phénomène qui s'y associe mais qui est différent. Je ne peux, par exemple, jouir d'un paysage dont je jouis beaucoup sans qu'il existe en moi des idées associées à d'autres paysages qui ne m'empêchent nullement de voir le véritable, mais qui le prolongent en quelque sorte sur d'autres plans de la conscience. J'ai pu vérifier cela par des bagatelles. Ainsi, dans une ferme près de ma maison, il y a sur un mur une grande tache de sulfate de cuivre au-dessous d'une grande treille. Très souvent en l'apercevant j'ai la pensée, quelquefois la vision intérieure, du *Bacchus et Ariane* du Tintoret; le bleu du sulfate évoque le bleu du ciel et de la mer dans ce tableau, tandis que la vigne, même lorsqu'elle est sèche, suggère poétiquement et visuellement Bacchus avec sa guirlande autour de la ceinture. Cette impression n'est point un fusionnement, encore moins une confusion; elle consiste plutôt en une oscillation entre la pensée de ce mur de ferme (avec sa tache bleue, sa treille et en même temps les armoiries du propriétaire) et celle du tableau. J'ajouterais volontiers que selon ma manière de penser, une grande œuvre d'art accomplit une fonction tout aussi essentielle lorsqu'elle enrichit ainsi une impression fortuite donnée par la vie réelle, que lorsqu'elle se fait contempler pour elle-même.

Pour revenir à mon expérience de ce matin dans cette église, j'ai remarqué qu'il m'était impossible de me défendre contre la distraction tant que je restais assise en regardant devant moi et en écoutant des sons pour moi sans contenu intellectuel ou affectif; tandis que je devenais capable d'absorption esthétique pendant les quelques instants de traverser l'église en sortant. Nos activités ne peuvent être isolées, il faut que nous agissions et sentions en accord avec la chose vue ou entendne (la sélection naturelle nous a sans doute donné une tendance à l'action synthétique nécessaire pour échapper aux dangers) ou, si cela ne se passe pas ainsi, *la vie nous*

enlève à l'art. Ceci explique pourquoi, au contraire, le peintre peut donner toute son attention à son tableau, le chanteur toute la sienne à son air, et même le critique d'art peut s'absorber dans l'œuvre qu'il ne fait qu'examiner. Car le peintre, le chanteur, sont en train de faire une douzaine de choses en dehors de simplement contempler l'œuvre d'art; tandis que le critique est en train non seulement de regarder, mais de comparer, de juger, de raisonner.... Tous ces personnages vivent d'une vie très complexe vis-à-vis de l'œuvre d'art. Or c'est l'absolu contraire de ce qu'est censé faire celui qui jouit simplement de l'œuvre d'art. Il s'attend à ce que sa conscience se vide de tout contenu pour n'apercevoir que cette seule œuvre d'art. Et si la chose ne se passe pas ainsi, le malheureux souffre de la déception, quelquefois de l'humiliation, de ne pouvoir se débarrasser de ses pensées et de ses observations habituelles, de ne pouvoir se livrer complètement à l'œuvre d'art.

L'action de l'art n'est pas hypnotique, mono-idéistique, elle est au plus haut degré synthétique. L'art, il est vrai, a pour première fonction d'*exclure*; mais cette fonction s'accomplit en fournissant à l'âme toute sorte de choses comprises et apparentées entre elles; en enfermant l'attention dans un labyrinthe très complexe et très complet où toutes nos activités se croisent et s'entre-croisent sans pouvoir s'isoler et s'échapper.

Ce petit choix de notes constitue, en quelque sorte, un abrégé du système d'esthétique que je me suis formé au cours de mes études sur les rapports pouvant exister entre l'œuvre d'art et moi-même. Il ne me reste que l'espace pour donner un ou deux spécimens d'observations plus détaillées et plus suivies sur la nature de ces rapports.

9 octobre 1904. Venise. — Vent d'ouest après la pluie; après des journées de fièvre, je me trouve mieux portante, presque vigoureuse; d'ailleurs contente d'avoir pris une décision qui m'en coûtait. Contente aussi de trouver mon entourage en meilleur état moral. On m'oblige à me promener avec des touristes; leurs mauvaises manières me froissent vivement; et je sens un dépit très réel d'être obligée, par politesse, d'essayer de leur montrer un Musée (celui *de l'Académie*). Je suis un peu à rebrousse-poil en entrant. Une phrase mélodique — fragment de symphonie — *bat la mesure* très vivement en moi. Comme toujours dans ce Musée, j'éprouve une difficulté initiale extrême à rien voir. Pendant le premier quart d'heure je ne vois effectivement rien, esthétiquement parlant; je suis, sous ce rapport, au niveau des gens que je promène. Je les lâche. Et j'essaie vainement de voir le *Mauvais Riche*

de Bonifazio. Après deux ou trois minutes je commence à m'y intéresser, attirée d'abord par la couleur, ensuite par l'air rêveur des principaux personnages.

L'irritation morale, très forte tout à l'heure, commence à baisser; j'ai pris mon parti de ne plus lutter contre la futilité et les mauvaises manières des gens avec lesquels je suis venu. Mais les palpitations continuent et avec elles l'insupportable rythme emphatique de cette symphonie. Je me lève et je m'approche davantage du tableau. Les palpitations continuent à me donner de l'ennui. Je souffre aussi de l'envie de *voir* ce tableau et de la difficulté de m'y intéresser.

L'insuccès de cette promenade m'énerve. Je m'obstine devant le tableau. Mais après environ dix minutes rien ne marche encore. Je ressens une difficulté à pénétrer dans le premier plan; il doit y avoir un arrangement de perspection qui m'en empêche, car les personnages sont très attrayants.

Je commence à m'intéresser au fond du tableau, à tout ce qui est placé plus loin que l'espace vide au centre du tableau. Je n'avais jamais fait attention au petit autel (ou n'est-ce pas plutôt une fontaine) surmonté d'un groupe des trois Grâces, ni au chasseur avec son chien et ses javelots qui se tient à côté. Cela attire ma curiosité (ces choses sont minuscules) et commence à me séduire. C'est en effet une fontaine, et le chien y enfonce ardemment le museau, en se dressant énergiquement sur ses pattes; le jeune chasseur a un geste passionné, lyrique comme s'il adorait, invoquait la fontaine et le groupe de Déesses. L'*Hippolyte* d'Euripide me traverse la pensée avec des vers de l'invocation à Artémis; ou du moins je ressens l'émotion spécifique laissée par ces vers que j'ai oubliés. Je prends note du fait que c'est par son côté littéraire, sentimental, que j'entre en rapport avec ce tableau. Je commence à l'aimer beaucoup, à en jouir. Je pénètre de l'œil dans la charmille du jardin. Et voilà que je ressens du chagrin à l'idée de quitter ce tableau et m'en aller à la recherche des autres, car il faudra bien les rejoindre...; à l'heure présente il m'est devenu facile de voir aussi le premier plan du tableau, je jouis des principaux personnages, qui me semblent délicieux. J'ai toujours des palpitations; mais cette détestable phrase qui me martelait n'y est plus. Et voilà! O joie! il surgit en moi un fragment de Brahms, du plus *jubilant* de ses Lieder : *Wie ist die Welt so schön.*

11 octobre. Matinée couverte mais fraîche, vivifiante. Je vais à Saint-Marc à pied, assez vite; je me sens dispose, légère et *de haute taille*; je suis très sereinement heureuse. Ces jours derniers en

venant à Saint-Marc je souffrais de distraction, d'*aridité esthétique*, d'incapacité de voir; les gens me donnaient trop dans l'œil.

Je ressens une petite surprise en trouvant l'église très sombre. Je *pénètre esthétiquement en elle*; je *pénètre de même dans la musique des orgues*. Pendant ce jeu des orgues je vois (esthétiquement) et je sens pour la première fois l'existence de la coupole centrale; elle m'est pour ainsi dire révélée. Palpitations légères. *Je suis sans phrase musicale.* Les phrases des orgues sont devenues les miennes, mon expression, et l'église semble vivre de ces phrases de l'orgue. Dix minutes d'un plaisir très recueilli et parfait.

Même matinée. J'entre au Palais Ducal et je monte. Je m'empare instantanément du *Bacchus et Ariane* du Tintoret; le bleu m'attire profondément, et je séjourne ravie, avec une petite difficulté nostalgique à m'en aller de là. (Je viens de ressentir la même difficulté *nostalgique* de quitter Saint-Marc.) Je ne me suis aperçue d'aucune phrase musicale à mon arrivée, mais dès que j'ai pénétré dans ce Tintoret je deviens très consciente d'un thème, que je crois appartenir à la 7e symphonie de Beethoven, une espèce d'air de valse. Je tourne mon attention vers l'autre Tintoret de la salle, les *Trois Grâces*. Ce tableau m'attire moins.

Quant aux visiteurs du palais, je ne m'en aperçois que lorsqu'ils s'imposent violemment à moi; ils me causent un déplaisir intense, comme celui que fait une mouche pendant qu'on lit ou joue du piano. Je regarde par la fenêtre. Les lanternes des coupoles de Saint-Marc me causent un plaisir aigu; de même la ligne descendante de ces coupoles. Ce plaisir semble avoir la qualité aiguë, vive, je dirai *gaufrée* de la forme de ces lanternes. Les trois lanternes des coupoles que je vois de cette fenêtre sont toutes un peu différentes. Je suis impressionnée par la beauté exquise du ciel couvert et d'un blanc laiteux, contre lequel se détache le blanc grisâtre du vieux plomb et de la pierre d'Istrie.

Mais, comme d'ordinaire, dans les mauvais tableaux du Palais, je suis agacée, énervée par le caractère agressif des personnages peints, leur expression leur geste, leur acharnement ridicule à leur besogne.

Florence, 14 mai 1904, musée des Primitifs. Venue en bicyclette, par la grande chaleur; très cahotée; ma voilette blanche m'a laissé un peu d'aveuglement dans la lumière intense.

A mon entrée, un sentiment vague de contentement à me retrouver parmi ces tableaux, que je n'ai pas regardés depuis un an. Difficulté à voir le *Crucifiement* d'Angelico..., envie *littéraire* de pénétrer dans le passage, mais les personnages, ressortant en ronde bosse comme des

pantins, m'empêchent de le faire. J'ai des palpitations. Les personnages d'Angelico me rencontrent désagréablement de leur regard; et ils se démènent.

Cela ne dépend pas seulement de la composition du tableau; les figures grimacent et roulent des yeux.... Je vois d'emblée la petite *Salomé* de Botticelli; j'ai dû résister à la tentation de la regarder pour rendre justice à Angelico. La phrase mélodique (de Beethoven) avec laquelle je suis arrivée semble exister *en intermittence* avec le tableau. Je vois également d'emblée et bien les trois autres petits panneaux de Botticelli; je jouis de leur petitesse; une chose qu'on peut concevoir, isoler de l'œil, sans bouger! La phrase mélodique et les palpitations (la mélodie a un balancement) semblent former un *schème d'excitation* à certains points auxquels mon attention s'empare bien de Botticelli. Sa petite *Résurrection* me semble moins navrante que dans mon souvenir; je pénètre dedans et je me sens si bien dans le paysage que je suis indifférente aux touristes.... La mélodie et les palpitations continuent, impossible de voir l'ensemble du *Gentile* de Fabriano... *Printemps* de Botticelli. Excellente lumière. Palpitations intenses. Je vois ce tableau avec intensité, presque avec un degré d'hyperesthésie; mais par fragments. Les mouvements en hauteur et en rond deviennent presque actuels, j'ai — sans pouvoir le localiser — un sens de soulever, redresser, tournoyer. Mais quoique ce mouvement soit d'une acuité si étonnante, il n'y a dans ce tableau aucune gesticulation, aucune grimace. Le gardien baisse un store, diminuant la lumière. La vivacité du tableau semble diminuer en même temps. La phrase mélodique, devenue un simple balancement de tierces, comme celui d'une cloche, continue; je vois le tableau encadré, pour ainsi dire, par cette phrase comme par un treillage. Je suis fatiguée et je m'appuie nonchalamment au mur, sans rien fixer du regard. Toutes les fois que j'aperçois le tableau, il m'enchante; et même sans le voir *j'éprouve du plaisir à me trouver dans la même pièce.* Aucune envie de m'en aller ou de regarder autre chose. Il me semble que je vois moins bien, assise, quoiqu'il me soit agréable de me reposer.

Les autres tableaux ont un air d'étonnante futilité. Les personnages semblent poser. Ce Botticelli est un monde enchanté; il me semble que nous y restons enclos même au moment où nous ne le regardons plus. Il faudrait essayer de travailler à quelque chose dans sa présence. C'est ce que j'essaie de faire. Dans mon Carnet, je me mets à lire une description de paysage, qui me donne une impression très, très vive, de me trouver dans l'endroit décrit. J'en reviens tout naturellement et me trouve de nouveau prise dans les

enchantements du tableau, obligée à tourner dans ce labyrinthe féerique. Les palpitations ont diminué. Mais je sens le battement régulier du cœur, et la phrase rythmique continue.

Je fais un effort pour voir une *Nativité* de Lippi, mais quoique petit ce tableau ne me présente guère d'ensemble. La phrase rythmique semble attribuer un degré ridicule de mouvement au *Gethsémani* du Pérugin; les personnages ont le roulis d'un bateau.

27 février 1904. *Musée du Vatican.* — Je suis en dépression morale; j'ai, à un moment donné, la *sensation physique* (dans la poitrine) *du chagrin* très vif causé par un malentendu.

Je vois les statues d'emblée et très bien. Je leur trouve un calme, un charme extraordinaire; elles me donnent un sentiment profond de confiance, j'oserais dire de parenté spirituelle; elles viennent à la rencontre de ma parfaite bonne volonté, de ma résolution de ne pas laisser gaspiller par du chagrin les moments précieux de la vie.

Je me promène avec des amies; elles n'ont aucune envie de rien regarder. Je me laisse flâner en pensant à autre chose. Chose singulière (et que j'aurais cependant dû prévoir, avec les hypothèses qui se forment dans mon esprit), je *vois* les statues admirablement dans les intervalles de nos causeries; les statues semblent m'attirer, me faire signe. L'intérêt que j'y prends est très riche et *complexe*. Je *pense ces statues* comme des personnes, des amis; et je les *sens très profondément comme forme.*

Voilà, je crois, le procédé esthétique normal.

Florence, 24 mai. — Chaude soirée après de l'orage. Je suis entrée en ville chercher à la gare une personne très chère, que je revois après une longue absence. Mais je n'éprouve aucune excitation, plutôt le reste de l'engourdissement d'une indisposition que je viens d'avoir. Descendue du tramway, fait des courses à pied. J'entre à l'église de Saint-Laurent. Aucune impression, excepté de l'odeur d'encens; je ne me sens pas *enclose*; l'église n'est ni sombre ni froide. Les gens m'affectent comme des ombres. Impossible de faire l'effort de regarder. Mais dans l'arrière-sacristie, la fontaine attribuée à Verrocchio me fait plaisir par la vivacité des lignes. Point de grimace en tout cela, ni de gesticulation. Je m'aperçois peu d'être dans la belle sacristie de Brunelleschi, que j'aime tant. La réalité qui m'entoure ne me cause pas de distraction; le *cicerone* même passe presque inaperçu. Bref, je ne m'aperçois que du tintement de la fontaine, de l'écho de l'office du soir dans l'église avoisinante, et de cette odeur d'encens et de la froideur de l'endroit. Tout est à l'état de rêve. Si je venais ici pour la première fois, j'imagine que j'en aurais une certaine impression, mais j'ai vraiment trop de sommeil; je ne pense

à rien. J'ai eu, aujourd'hui, des maux de tête, j'ai beaucoup dormi et, à mon arrivée en ville, j'ai été comme poursuivie de mauvaises odeurs. Tout à coup, tandis que je suis assise sur un banc de la sacristie, je suis frappée par la lumière plaquant une des portes en bronze ; aussi par des branches de figuier contre le ciel. Lorsque je m'efforce de *voir*, je n'aboutis qu'à *entendre* les prêtres causant ensemble, et cela m'ennuie. Je commence à faire attention à la conversation des touristes.... On tire un store, faisant de la lumière. Je m'éveille. La frise de chérubins en terre cuite semble avoir des battements; mais cela m'est égal. Cette porte en bronze (de Donatello) avec ses plaques de lumière, me fait plaisir; comme c'est bien de ne pas se demander ce que cela signifie. Ma jouissance est la même que j'ai eue, dernièrement, la nuit, dans mon jardin éclairé par la lune, après une journée chaude et fatigante. Ayant donné le pourboire au sacristain, je trouve difficile de m'en aller; tant cela est d'un si vague agrément, tintement de la fontaine, odeur d'encens, fraicheur et larges rayons poudreux dans la coupole. La grande table en marbre, portant des tricornes et des vêtements de prêtre, et recouvrant mystérieusement un tombeau de Donatello, me fait plaisir aussi. Puis, ces effets de clair de lune sur la porte de bronze; puis, contre les armoires sculptées, un grand tas de cierges.... Il y a de l'enchantement dans cette impression somnolente; si seulement on n'était pas assis sur un banc très dur; et si on n'avait pas un sentiment vague de devoir vis-à-vis de la coupole qu'on se tord le cou à regarder....

J'ai dépensé beaucoup moins d'effort à sortir ce carnet et à y écrire qu'à regarder autour de moi. A la vérité s'observer et écrire ce qu'on ressent ne coûte presque point d'effort; cela fait partie de cet état *de somnolence agréable*.

Les extraits de mes carnets s'achèvent assez bien par celui-ci, qui témoigne de l'extrême facilité avec laquelle sans en être le moins troublée, j'ai pu prendre note de mes états esthétiques. Depuis des années toute ma vie psychique s'accompagne ainsi de conscience d'elle-même; seuls, la pensée logique, le travail, la causerie intéressée et les états de haute émotion abolissent cette espèce de spectateur que j'ai en moi-même. La très grande jouissance esthétique, toujours très calme chez moi, s'accompagne, on l'a vu, toujours de conscience de mon état.

Il ne me reste qu'à expliquer le plus brièvement possible, les raisons qui m'ont poussée à offrir aux psycholoques et aux esthéticiens un amas de notes, au lieu d'en tirer d'abord un système quelconque.

Ma première raison a été celle de mettre cette masse d'observations entre des mains qui s'en serviront d'une façon différente de a mienne, puisque, dans l'état actuel des études psychologiques, il importe non seulement de multiplier les documents et les hypothèses, mais de les unir selon des méthodes différentes, pour arriver à une unité diverse par l'épuisement de toutes les variations possibles. Ce n'est qu'ainsi que ces études pourront être débarrassées des analogies fausses et des définitions *a priori* qui en encombrent la marche. En psychologie plus encore que dans les autres études sur l'homme et ses manières d'être, il importe de s'occuper de moins en moins à édifier des systèmes tenant debout par la seule logique et basés sur des postulats qui ne sont, la plupart du temps, que de simples définitions.

Il importe que les hypothèses surgies dans l'esprit soient réintégrées dans l'expérience, et cela moins en multipliant l'expérimentation presque impossible dans ces études et l'introspection si souvent illusoire, qu'en permettant à l'expérience quotidienne d'agir librement sur nos théories, les renforcer par certains côtés et les corriger par d'autres; bref, soumettre nos idées sur la vie à l'épreuve de la vie elle-même.

Une autre raison, et plus importante, a été celle de fournir aux esthéticiens de l'avenir un schéma d'études à entreprendre en même temps qu'un système pour les étudier. L'enseignement scientifique est destiné à se renouveler, en substituant à l'exposé des théories et des faits et aux polémiques qui en surgissent, l'étude en commun du maître et de l'élève, celui-ci enseignant à l'autre comment on travaille en se servant de lui pour aider à ses travaux; et la théorie s'apprenant par l'application et la vérification faites dans ce travail mutuel. L'esthétique s'enseignera non par les traités, fussent-ils les plus lumineux, mais par l'examen en commun de l'œuvre d'art, et par le contrôle réciproque des observations individuelles prises au jour le jour.

C'est à défaut d'un semblable enseignement que je soumets aux plus jeunes que moi ces pages qui leur montrent comment mes hypothèses me sont venues et par quels moyens j'ai essayé de les vérifier : qu'ils ajoutent leur apport au mien.

L'esthétique, qui a été jusqu'ici la partie la plus négligée de la psychologie, pourrait bien en devenir le champ d'études pour ainsi dire le plus *normal*.

Le phénomène esthétique se trouve être, en effet, un phénomène qu'on peut étudier dans le cas actuel et individuel. Composé comme tout phénomène réel, il peut être observé sans être soumis à ces

procédés de désintégration et d'élimination qui, dans l'étude de ce que nous appelons la conscience, ne laissent si souvent que des définitions à la place des généralisations; et qui nous ont donné tant de chimères *bombinantes in vacuo* sous le nom de procédés d'association, de mémoire, etc. Tandis que, d'un autre côté, et pour des raisons évidentes, les états affectifs de l'ordre esthétique ne se bérodent pas à l'observation et à la mémoire comme les états affectifs d'ordre plus pratique, plus personnel et plus passionné. Résidu de beaucoup d'autres activités, phénomène complexe et coordonné et en même temps singulièrement désintéressé, émotion d'ordre contemplatif et intellectuel, notre préférence esthétique ainsi que la jouissance et le chagrin s'y rattachant constituent, à y bien réfléchir, un champ d'étude où la psychologie pourra résoudre beaucoup de ses problèmes.

VERNON LEE.

AUTORITÉ ET LIBERTÉ

I

De toutes les leçons que nous donne l'histoire l'une des plus claires et des plus importantes, c'est que, partout et toujours, les peuples, partis à leur origine d'institutions théocratiques, ont tendu à séparer progressivement du pouvoir religieux le pouvoir civil, et à constituer à ce dernier une existence autonome. Sans remonter aux sociétés primitives, les sociétés chrétiennes, par la manière dont elles se sont formées et dont elles ont évolué, nous offrent de cette loi fondamentale une confirmation décisive.

Lorsque après les invasions barbares se formèrent les groupements sociaux desquels devaient sortir les nations modernes, la civilisation gréco-latine ayant péri tout entière, l'Église se trouva être le seul foyer de lumière et la seule autorité morale qui subsistât dans le monde. De la puissance considérable que lui donnait cette situation privilégiée elle usa, non pour des fins proprement humaines et universelles, mais pour des fins religieuses et pour sa propre grandeur. Il ne pouvait en être autrement, parce que ce qu'il y avait dans l'Église de vertu civilisatrice tenait uniquement à la tradition religieuse dont elle était dépositaire. Son clergé, sortant lui-même de la société barbare, ne possédait de lumières que celles que lui donnait le christianisme, et par conséquent n'avait rien à apprendre aux hommes que le christianisme même. Donc la science et la morale ne pouvaient être qu'exclusivement chrétiennes. Par une nécessité toute pareille, l'Église devait revendiquer un certain pouvoir politique; car, parlant au nom de Dieu plus qu'au nom de la conscience humaine, alors presque éteinte et sans voix, il fallait, non pas seulement qu'elle enseignât, mais encore qu'elle imposât autant qu'il se pouvait le respect de la justice, d'autant plus que les hommes auxquels elle avait affaire, ne connaissant que la force, ne savaient obéir qu'à la force morale ou matérielle. Puis elle avait à se défendre elle-même contre toutes sortes de passions et de convoitises, ce qui l'obligeait fréquemment à user de son autorité morale pour contraindre la puissance civile, et ce qui la con-

duisit, aux XIe, XIIe et XIIIe siècles, à la revendication d'une juridiction suprême sur les couronnes dans toute l'étendue du monde chrétien.

Un jour vint pourtant où, par la force des choses, l'idée de l'État naquit, et, par conséquent, celle des droits de l'État et de son caractère laïque. Cette idée, il était difficile que l'Église l'admît, parce qu'elle était contraire à sa domination, et que l'Église tenait à sa domination, par habitude d'abord, ensuite parce qu'elle la tenait à la fois pour légitime, comme s'exerçant au nom de Dieu, et pour nécessaire, comme seule capable d'assurer la marche du genre humain dans les voies de la vraie civilisation. Sans doute cette idée avait malgré tout sa vérité; mais ce n'est pas au nom de la raison qu'elle prétendait alors s'imposer, c'est au nom de passions et d'intérêts dont le fondement rationnel n'apparaissait nullement. Ainsi c'étaient des appétits, non des raisons réfléchies et comprises, qui mettaient les hommes sur la voie du progrès, et cela encore est une loi constante de l'histoire. Mais, si l'on est tenu de se soumettre à la raison, on ne l'est pas de se soumettre à des appétits. Puis, si la société civile avait ses droits, l'Église aussi avait les siens. L'Église ne pouvait donc céder qu'à la condition de trouver et de faire accepter par l'État un *modus vivendi* qui conciliât les prétentions contraires. Or c'était là une chose évidemment impossible au moyen âge puisque, aujourd'hui encore, après des siècles de travail de la pensée et d'expériences sociales de tous genres, nous nous retrouvons en présence de ce même problème de plus en plus urgent, et non moins malaisé à résoudre qu'il le fut jamais. L'État de même, et pour la même raison, ne comprit pas la nécessité de ménager l'Église. De là des conflits terribles, dont les plus célèbres furent, en Allemagne, la querelle des *Investitures*, et en France la lutte de Philippe le Bel et de Boniface VIII. Du reste ces conflits durent toujours, parce que la cause qui leur a donné naissance persiste. Ils ont pris même, depuis un siècle environ, plus d'acuité, et le péril qu'ils créent à l'égard de la paix sociale n'a fait que grandir. C'est qu'autrefois les luttes d'influence entre les deux parties étaient limitées aux sphères supérieures dans lesquelles était concentré le pouvoir. Les peuples ne s'y intéressaient pas, la chose ne regardant que leurs maîtres. Mais quand, à la Révolution, les nations devinrent autonomes et directement responsables de leurs destinées, la querelle descendit dans le bas clergé et dans les masses, groupant en deux camps opposés, et mettant aux prises jusqu'aux éléments les plus infimes du corps social. Sans doute, sur le fond de la question, on est beaucoup plus près de s'entendre

aujourd'hui qu'on n'était au moyen âge, parce que l'Église, malgré tout mêlée au siècle, et en subissant l'influence, a beaucoup abandonné de ses prétentions primitives; mais, dans la forme, l'hostilité des deux parties en présence n'a fait que s'accentuer, à mesure que disparaissait chez les peuples le sentiment chrétien qui l'avait tempérée à l'origine.

En même temps que cette loi de la scission progressive du pouvoir civil et du pouvoir religieux, l'histoire nous en révèle une autre, connexe à la première et non moins considérable : c'est l'effort persistant des générations pour séparer, dans l'ordre intellectuel et moral comme dans l'ordre politique, des choses divines les choses humaines, pour laïciser la science et la philosophie, pour conquérir enfin à l'individu le droit de penser et d'agir, en tout ce qui ne concerne point très expressément la conscience religieuse, indépendamment des directions de la puissance sacerdotale. De cette seconde loi encore nous voyons l'application très manifeste chez les peuples modernes.

Ce n'était pas seulement un magistère politique, c'était encore et surtout un magistère spirituel que la nécessité des temps et les services rendus avaient donné à l'Église. L'Église, au moyen âge, régnait sur les esprits et sur les consciences beaucoup plus encore que sur les États. Dans la première moitié du XVI[e] siècle son domaine subit tout d'un coup une grave amputation. Une partie considérable du monde chrétien se détache de Rome et du catholicisme : c'est la Réforme. Mais la Réforme, en mutilant l'unité catholique, en laissait le principe intact. Un autre mouvement qui se produisit en même temps, la Renaissance, devait avoir pour l'Église des conséquences bien plus redoutables, parce qu'il l'attaquait, non plus dans l'intégrité de son corps, mais dans son âme même, et menaçait d'éteindre en elle la vie. Jusque-là, à part quelques individualités sans grand éclat, tout ce qui pensait était nourri de sève chrétienne, et ne voyait les choses que sous l'inspiration et à la lumière du christianisme. Les érudits de la Renaissance découvrirent l'antiquité, et avec elle l'homme en tant qu'homme, l'homme considéré dans sa nature essentielle, abstraction faite des devoirs que lui impose et des espérances que lui permet sa rédemption par Jésus-Christ. L'exemple de l'antiquité montrait que cet homme avait vécu, et qu'il s'était trouvé capable des plus hautes conceptions dans la science, la philosophie et les arts. Une série prodigieuse de découvertes, où l'esprit chrétien n'avait point eu de part, prouvait qu'il pouvait vivre encore, et ouvrait à son ambition de croître une carrière sans limites. De même donc que,

lorsqu'un enfant a grandi, tout en témoignant à la nourrice qui l'a allaité la plus vive reconnaissance, on lui signifie nettement qu'on se passera désormais de ses services, il était inévitable que l'esprit humain, devenu fort et adulte, prétendît donner à l'Église son congé et vivre désormais sans tutelle. Il était inévitable également que l'Église protestât, et maintînt de toutes ses forces son droit de juridiction sur la pensée des générations nouvelles, puisque toute sa raison d'être et son unique fonction sur la terre c'est de conserver intact, et de dispenser aux hommes dans toute sa pureté, le trésor des vérités qu'elle a reçues de son divin fondateur. Et voilà comment, une seconde fois, la vie naturelle et la vie religieuse de l'humanité apparurent si radicalement antinomiques qu'il semblait que chacune des deux ne pût subsister qu'à la condition d'anéantir l'autre.

Ce conflit n'est pas, comme on l'a dit déjà, particulier aux temps modernes et aux peuples chrétiens; il est de toutes les époques et de tous les pays. Violent ou tempéré, manifeste ou latent, on le retrouve partout. Du reste, ce n'est pas seulement de l'autorité religieuse que l'humanité depuis l'origine travaille à s'émanciper, c'est de l'autorité sous toutes ses formes. En même temps que l'État s'affranchissait de l'Église et le penseur du prêtre, une révolution parallèle, la même au fond, lentement mais irrésistiblement poursuivie à travers les siècles, affranchissait à des degrés divers l'esclave du maître, le serf du seigneur, le sujet du prince, le fils du père, la femme du mari. Sous l'empire des lois générales de la production et de l'échange il s'est fait, depuis cent ans environ, dans nos sociétés modernes, un développement énorme du régime capitaliste et patronal, entrainant pour la grande masse des travailleurs une forme de sujétion que les siècles précédents n'avaient point connue. A l'instant même, pour ainsi dire, où apparaissait ce phénomène nouveau, on voyait surgir une doctrine nouvelle, le socialisme, qui se donnait pour objet l'émancipation des prolétaires. Ainsi la lutte contre le principe d'autorité se poursuit de toutes parts. Mais c'est surtout l'autorité divine que l'homme veut abattre. Et la chose se comprend; car l'autorité divine est le type, en même temps que le fondement, de toute autorité. *Omnis potestas a Deo*, comme dit saint Paul. Qu'un homme impose sa volonté ou son jugement à un autre homme, il est clair que par là il s'érige en Dieu, ou que tout au moins il se réclame d'une délégation divine; et le pouvoir absolu des rois, s'il est autre chose que la force brutale s'imposant à la faiblesse, est vraiment un *droit divin*, de même que celui des prêtres. La ruine de l'autorité de Dieu emporte donc

celle de toutes les autres; et, tant que celle-là subsiste, rien n'est fait, puisque, ne pouvant s'exercer que par l'intermédiaire de l'homme, elle consacre le principe qu'il s'agit de détruire, en même temps qu'elle lui fournit des applications pratiques.

De tout ceci les hommes jusqu'à présent se sont assez mal rendu compte en général : l'humanité a bien de la peine à voir avec clarté les voies dans lesquelles elle marche spontanément. C'est pourquoi l'athéisme, autrefois presque inconnu, aujourd'hui assez répandu et gagnant sans cesse du terrain, garde malgré tout le caractère d'une exception, et continue à répugner fortement à la majorité des hommes. Mais il est dans l'air que nous respirons tous, ou plutôt il est dans la logique de la situation où nous sommes placés; et pour l'observateur impartial il est hors de doute que, le jour où l'humanité civilisée dans son ensemble aura pris une conscience à peu près distincte de ses aspirations secrètes les plus fondamentales, — et ce jour arrive à grands pas grâce à la diffusion croissante des écrits qui les lui révèlent — c'en sera fait définitivement de « la dernière idole », c'est-à-dire de l'idée d'un Dieu créateur et souverain maître de l'homme.

Que faire en présence d'une telle situation? La tenir pour anormale et transitoire en rejetant comme fausse la loi historique dont nous parlons? C'est impossible : cette loi est l'évidence même. Maudire la loi? Ce serait contradictoire; attendu que, si Dieu existe, il est Providence : et que devient son action providentielle si, depuis qu'elle est apparue sur la terre, l'humanité n'a cessé de déchoir, et de s'enfoncer de plus en plus dans les ténèbres du mal et de l'erreur? D'ailleurs, il est certain que ce constant effort du genre humain pour conquérir sa liberté depuis les origines de l'histoire fait partie intégrante de tout le mouvement d'idées et de faits duquel la civilisation est née; car il est à lui seul le progrès social presque tout entier; et le progrès social est étroitement connexe au progrès économique, au progrès scientifique, au progrès moral, lesquels sont connexes entre eux. Dès lors, si ce n'est pas la révolte qui a tort contre l'autorité, il faut bien que ce soit l'autorité qui ait tort contre la révolte [1]. Ce qui nous conduit à penser que l'idée d'un personnage divin très sage et très puissant, qui serait le maître de l'homme et dont, pour l'homme, la volonté ferait loi, cette conception, vieille comme le monde, et qui semble être la pierre angulaire de la raison humaine, est une conception surannée, représen-

1. Non pas qu'en soi la révolte contre l'autorité soit un progrès. Le véritable progrès consiste, non à se révolter, mais à se rendre digne et capable de se passer de l'autorité.

tative d'un état d'esprit aujourd'hui dépassé dans l'élite intellectuelle de l'humanité, et dont nous devons nous défaire au plus vite si nous voulons sauver l'idée religieuse qu'elle compromet. En examinant de plus près la question nous allons voir qu'en effet cette conclusion, hardie en apparence, est une conclusion qui s'impose.

II

Le Dieu qui commande à l'homme, et auquel il faut obéir parce qu'il est le maître, est une conception populaire qui nous vient en ligne directe du judaïsme. C'est ce qui nous rend cette conception sacrée. La Bible est un livre inspiré, dont la doctrine, exempte de toute erreur, s'impose à notre foi : donc le Dieu de la Bible est le Dieu véritable. Ainsi raisonne, plus ou moins consciemment, la très grande majorité des chrétiens tant catholiques que protestants. Il est pourtant dans la Bible plus d'un passage où l'écrivain prête à Dieu des paroles et des actes qui ne paraissent guère compatibles avec la sainteté et la majesté divines. Dieu commande à Abraham de tuer son fils pour lui plaire, et Abraham se croit tenu d'obéir à un ordre si contraire à la loi naturelle. Lorsque les Israélites vont quitter la terre d'Égypte, Dieu leur prescrit, par la voix de Moïse, d'emprunter aux Égyptiens leurs vases d'or et d'argent, et de les emporter dans le désert; c'est que la loi de l'honnêteté n'oblige pas envers l'étranger comme envers l'Israélite. Saül marche contre les Amalécites avec l'ordre d'exterminer les prisonniers, et même les non-combattants, vieillards, femmes, enfants, jusqu'aux animaux; et il est réprouvé pour avoir épargné quelque chose. David fait faire le dénombrement de son peuple, et le Seigneur, pour le punir de cet acte d'orgueil, envoie la peste qui, en trois jours, fait périr en Israël soixante-dix mille hommes. Quand on lit ces choses et bien d'autres du même genre, il apparaît clairement, pour peu qu'on ait gardé l'usage critique de son jugement, que sur l'image sainte du Dieu de la Bible les erreurs et les passions humaines se sont projetées; de sorte que si, prenant à la lettre le texte sacré, nous croyons que Dieu a réellement fait tout ce que ce texte lui attribue, nous sommes conduits à nous faire de Dieu une idée bien peu rationnelle.

Pouvait-il d'ailleurs en être autrement? Quelque idée qu'on se fasse au sujet de l'inspiration des livres saints, une chose est certaine, c'est que ceux qui les ont écrits les ont écrits, non pour nous ni pour ceux qui viendront après nous, mais pour leurs contemporains, c'est-à-dire pour des hommes ignorants et grossiers,

étrangers à toute culture philosophique ou scientifique. Or la première condition pour se faire entendre de ces hommes, c'était de prendre à quelque degré leur mentalité, et de leur présenter les choses d'une façon qui cadrât avec leurs préjugés et leurs erreurs. D'ailleurs cette condition se remplissait d'elle-même, puisque la mentalité du milieu ambiant était précisément celle des écrivains sacrés; et qu'il n'est vraiment pas à croire que l'inspiration divine pût avoir pour effet de supprimer, au moment où ils écrivaient, tout ce qui faisait d'eux des hommes de leur temps et de leur pays. Il est donc certain que les nombreux écrits qui composent la Bible, s'ils contiennent tous la vérité définitive et absolue, la contiennent sous des formes relatives, exprimant l'état d'esprit d'un peuple particulier à une époque de son histoire. De plus, justement parce qu'elles sont relatives, ces formes sont variables, et elles varient dans la Bible même; de sorte que, si l'on identifie la forme avec le fond, on voit dans la Bible la vérité devenir multiple, et par conséquent se détruire,

C'est surtout au sujet de la conception de Dieu que l'évolution de la doctrine biblique est manifeste. Le progrès a été lent, mais incessant. Pour plus de clarté on en peut distribuer la suite en trois périodes, qui apparaissent nettement distinctes les unes des autres.

L'habitude nous a rendu le Dieu biblique si familier que nous éprouvons, en dépit de l'histoire, quelque peine à nous figurer que l'homme ait jamais pu en concevoir un autre. En fait, c'est une conception très particulière et très originale du petit peuple qui habita la Palestine. Chez tous les peuples de l'antiquité, il y a des dieux et point de Dieu. Israël seul est monothéiste, et il l'est de très bonne heure. C'est pourquoi l'on peut dire que l'idée de Dieu lui appartient en propre; et c'est pourquoi aussi la Bible, malgré la gangue dont ce pur diamant s'y trouve trop souvent enveloppé, présente vraiment un caractère divin. Iahvé, pour Israël, est le Dieu universel, le maître souverain du ciel et de la terre. Toutes les nations appartiennent à Iahvé; mais parmi les nations il en a choisi une avec laquelle il a contracté alliance, et qu'il destine à régner un jour sur toutes les autres. Cette nation, qu'il gouverne en roi et en père, le sert en faisant ses volontés comme les serviteurs celles du maître dans la maison. Si le service est bon, il la paie en prospérités de toutes sortes, mais toujours d'ordre temporel; autrement, il la châtie en lui envoyant mille calamités. Il est bon, quoique sévère, ami du pauvre et de l'opprimé. Pourtant ce n'est pas un être vraiment moral. Dieu, pendant cette période, est conçu comme

aimant la justice sans doute; mais la justice est une création de sa volonté, laquelle, par là même, apparaît arbitraire. C'est un peu le monarque oriental, dont le bon plaisir fait loi, et qui est au-dessus de la justice, puisqu'il en est l'auteur et le maître. Du reste l'obéissance extérieure et physique ne lui suffit pas. Il demande un sentiment du cœur, et c'est parce qu'il voit en Abraham une foi profonde qu'il le bénit lui et sa postérité. Mais il semble que ce sentiment chez Abraham, comme chez Moïse, comme chez David, ne soit que le respect d'un féal sujet pour son prince, et que les inspirations de la conscience morale y entrent pour peu de chose. Jusque vers le IXe siècle la religion, chez les Hébreux, absorbe la morale, comme plus tard, au moyen âge, la théologie absorbera la philosophie. La conséquence c'est qu'il n'y a pas de morale, à proprement parler; et c'est pourquoi la conscience humaine accepte sans protester, comme venant de Dieu, tant d'injonctions étranges.

Avec les prophètes la morale reprend ses droits, et par là, la conception de Dieu chez Israël s'élève et s'épure considérablement. Iahvé est toujours le Seigneur puissant et retoutable, mais avant tout il est saint, d'une sainteté qui ne comporte aucune ombre. Sa volonté est droite, irréprochable en tout ce qu'elle commande. Il n'aime que la justice et ne hait que l'iniquité. Les sacrifices de boucs et de génisses qu'on lui offre ne le touchent point. La seule chose qui lui plaise c'est la pureté du cœur. C'est donc un Dieu essentiellement moral, et qui n'est au-dessus de tout ce qui existe que parce qu'il réalise en lui-même l'idéal de la moralité. Cette conception, évidemment très supérieure à la précédente, laisse pourtant l'esprit en présence d'un problème insoluble, si l'on en maintient les termes. Cette justice que Dieu aime, et qu'il veut nous voir accomplir dans nos actions, qu'est-elle en soi? Ce ne peut plus être la volonté d'Iahvé, puisque la volonté d'Iahvé n'est sainte que parce qu'elle est toujours conforme à la justice. Il faut donc que ce soit une essence à part de la nature et de l'être d'Iahvé. Mais alors cette essence n'est-elle pas plus grande qu'Iahvé même, et n'est-elle pas le Dieu véritable? La question, qu'un métaphysicien grec n'eût pas manqué de se poser, la pensée plus ardente que subtile des prophètes d'Israël ne la pose pas. Pourtant elle existe. Un personnage divin, éternel et nécessaire, et une justice qui n'est qu'une essence, mais qui n'est ni moins éternelle ni moins nécessaire que lui, qui l'est même davantage puisqu'elle est la norme de sa volonté, c'est un dualisme, et le dualisme se détruit lui-même. La position prise par la théologie juive issue des prophètes était donc rationnellement intenable. Un nouveau pas en avant devenait

nécessaire, sinon pour les Juifs, du moins pour l'esprit humain. Il fallait revenir à l'unité, non plus en subordonnant, comme on l'avait fait aux âges primitifs, la justice au personnage divin, mais, au contraire, en anéantissant le personnage divin devant l'idée supérieure de la justice. Puisque Dieu ne pouvait plus être l'auteur et le maître de la justice comme l'avaient cru les patriarches, ni un sujet en qui la justice résidât, et qui la réalisât en perfection, comme l'avaient proclamé les prophètes, il fallait qu'il fût la justice même, que Dieu et la justice ne fissent qu'un. Ce dernier et définitif progrès devait être apporté au monde par le Christ en personne.

Que telle ait été effectivement la pensée du Christ, c'est une assertion qui pourra surprendre; et pourtant quiconque étudiera sans parti pris le texte évangélique admettra sans peine, croyons-nous, l'impossibilité d'en donner aucune autre interprétation.

On se rappelle cet admirable passage du quatrième évangile où Jésus se fait reconnaître comme prophète par une femme de Samarie en lui prouvant qu'il sait certain détails secrets de sa vie. Cette femme lui dit alors : « Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous dites qu'à Jérusalem est le seul lieu où il faille adorer ». Jésus répondit : « Femme, crois-moi, l'heure vient où vous n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne ni à Jérusalem. L'heure vient, et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; car ce sont de tels adorateurs que le Père cherche. Dieu est esprit, et c'est en esprit et en vérité que ceux qui l'adorent doivent l'adorer. » Toute l'opposition entre l'ancienne et la nouvelle doctrine est renfermée dans ces deux discours de Jésus et de son interlocutrice. Les Samaritains disent que l'on peut adorer partout, et ils adorent sur la montagne. Les Juifs prétendent qu'il n'est permis d'adorer que dans le temple de Jérusalem. Voilà de part et d'autre l'idée du personnage divin. Si Dieu n'est que l'ami de la justice, il a, comme Dieu, sa nature, ses droits, ses exigences à l'égard de ses créatures, de même qu'un maître et un père ont des exigences légitimes à l'égard de leurs enfants ou de leurs serviteurs. De là pour nous des obligations que la morale sanctionne, et dont pourtant l'objet est étranger à la morale. Un serviteur est tenu en conscience de chercher l'intérêt de son maître. En tant qu'il le cherche par sentiment du devoir il est un être moral; mais, en tant qu'il accomplit telle action particulière que cet intérêt lui commande, il n'est pas un être moral. Il y a donc dans l'action commandée quelque chose de réfractaire à la moralité, une sorte de *caput mortuum*, une matière au sens antique, qui est le sens vrai du mot. Et cette matière qui constitue une servitude pour la volonté morale et libre, est inévi-

table, si les intérêts de la personne qu'il s'agit de servir sont distincts de la moralité pure, c'est-à-dire si cette personne est elle-même matière à quelques égards. Les Juifs, même au temps des prophètes, n'ont jamais pu concevoir qu'un Dieu seigneur et maître, qu'il fallait servir en accomplissant des rites et des pratiques, un Dieu, par conséquent, dont la volonté ne s'identifiait pas purement et simplement avec la justice, et dans l'être duquel il restait quelque matière. Jésus vient, et il déclare que les rites et les pratiques doivent disparaître, que Dieu ne veut être adoré qu'en esprit et en vérité, *parce que lui-même est esprit* : esprit sans matière, être sans besoins, ne commandant que comme la justice commande, avec un désintéressement absolu, aussi pur que la justice même, et par là s'identifiant avec elle. Les rites subsisteront dans la religion en tant qu'elle est un fait social, parce que toute société suppose une autorité, et que les rites sont la part de l'autorité dans une société religieuses; mais la religion absolue, qui est la fin dont la société religieuse avec ses rites est le moyen, ne connaît point elle-même de rites, de préceptes, ni de lois, parce qu'étant toute spirituelle la justice lui suffit, et qu'elle n'a point à adosser cette grande idée au concept d'un être dont la volonté serait nécessaire pour lui donner puissance et vie.

Le commentaire que nous présentons de la pensée du Christ paraît-il obscur ou erroné? Il en est un autre dont la clarté est parfaite pour qui sait lire, et qui pourra lui servir de confirmation; ce sont les épîtres de saint Paul [1]. Car que signifie la doctrine de saint Paul sur la justification par la foi, sinon que la pureté du cœur, en laquelle consiste toute la justice, est le seul hommage que nous puissions rendre à Dieu? Et comment faudra-t-il interpréter cet affranchissement à l'égard de la loi mosaïque qui nous vient de Jésus-Christ suivant le même apôtre, sinon comme une révélation de cette vérité supérieure et jusque-là inconnue que Dieu ne demande de nous que l'amour dans la liberté, parce qu'il est lui-même pur amour et pure liberté? Si donc nous nous trompons sur la vraie doctrine du Christ, saint Paul s'est trompé avant nous, car notre pensée est la sienne.

Comment d'ailleurs parviendra-t-on à donner un sens à cette parole : « Dieu est esprit », si l'on fait de Dieu un personnage ami de la justice et non pas la justice même? Et comment adorerons-nous en esprit et en vérité si c'est ce personnage qu'il nous faut adorer? Ce qui s'oppose à l'adoration en esprit et en vérité c'est l'idolâtrie. Or

1. Particulièrement *Romains* et *Galates*.

l'idolâtrie ici est flagrante; car l'idolâtrie ne consiste pas à adorer Bel ou Moloch au lieu d'Iahvé; elle consiste à adorer un Dieu de pierre ou de bois, quelque nom qu'on lui donne. Or un Dieu dont la justice et la vérité ne sont pas tout l'être, un Dieu qui est juste comme l'eau est fluide, qui est vrai comme le plomb est pesant, fût-il incorporel, est un Dieu de pierre et de bois. C'est un fétiche perfectionné, mais c'est encore un fétiche. C'est pourquoi les Israélites d'avant la captivité adoptaient avec tant de facilité les dieux étrangers. Iahvé était mécontent, ou tardait à accorder ce qu'on lui demandait : on prenait un autre dieu qu'on supposait mieux disposé, le veau d'or des Tyriens, par exemple. Croit-on que des faits pareils eussent pu se produire et se renouveler tant de fois si le culte d'Iahvé, en ces âges reculés, n'avait eu à aucun degré et d'aucune manière le caractère d'une idolâtrie?

Allons plus loin, et reconnaissons que ce fétiche ne peut être qu'un fétiche malfaisant, tout au moins un être chez qui la justice et la bonté, de même que chez nous, ne sauraient être absolues. En effet, un être qui n'est pas la justice pure a nécessairement une nature. Cette nature a des besoins et des exigences que la justice ne satisfait pas, puisque autrement elle s'absorberait dans la justice et disparaîtrait comme nature; besoins et exigences qu'il faut pourtant satisfaire à quelque degré, sinon la nature s'anéantit encore. Ainsi le fait d'avoir une nature, et la nécessité de la conserver, mettent fatalement en conflit permanent avec la justice le personnage divin que l'on suppose. C'est pourquoi les peuples voisins et rivaux des Israélites, qui faisaient de leurs dieux des monstres, étaient beaucoup moins dans la vérité, mais beaucoup plus dans la logique, que les Israélites donnant pour apanage au leur la bonté et la sainteté. Sans doute la conception de Dieu qu'apportent les prophètes est plus pure; mais, là encore, les vices de la conception primitive se retrouvent, bien qu'atténués, parce que le Dieu personnage s'y retrouve toujours : et si le Christ, en disant que Dieu est esprit, avait pensé conserver, de quelque manière que ce fût, le Dieu personnage, il n'eût été ni réformateur de la religion judaïque, ni révélateur d'une vérité nouvelle.

III

Nous venons de considérer Dieu comme être et comme Dieu, considérons-le comme maître, puisque c'est le besoin de comprendre le grand fait historique de l'ascension constante des générations humaines vers la liberté qui nous conduit à rechercher comment

Dieu a été conçu et comment il doit l'être. Nous allons, dans cette étude, découvrir de nouvelles raisons de penser que Dieu n'est que le nom de la justice éternelle en tant qu'en soi elle est vie et pour nous principe de vie.

Dieu me commande, disent les partisans de la vieille conception hébraïque; et, comme son autorité est souveraine, je suis tenu d'obéir. — Soit, mais encore faut-il que l'authenticité du commandement soit certaine. Or quel témoignage ai-je à cet égard? Dieu ne peut se faire connaître à moi, comme Dieu, d'une manière directe, parce que l'infini ne peut être perçu en aucune manière et par aucune espèce de sens. Abraham, Moïse, Samuel, bien d'autres personnages encore de la Bible, ont été favorisés des révélations divines; mais ce qu'ils ont vu et entendu c'étaient des signes de la présence de Dieu, et non pas Dieu lui-même. Il leur a donc fallu, par une interprétation, conclure à l'origine divine de l'objet vu ou de la parole. Et quelles raisons décisives pouvaient-ils avoir pour cela? Est-ce l'affirmation portée par la parole : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob »? Aucune parole ne peut se servir de confirmation à elle-même. Sont-ce les manifestations de la puissance, les prodiges de toutes sortes, les tonnerres du Sinaï? La puissance n'est pas un signe qui permette de distinguer le bien du mal, et les plus grands bouleversements de la nature n'attestent qu'une force brute : or ce n'est pas comme une force brute qu'il faut concevoir Dieu. Donc je puis toujours suspecter la véracité de la voix qui retentit à mes oreilles, la sincérité du signe qui prétend attester à mes yeux l'ordre divin. Pourtant il est une parole que j'entends fort distinctement, qui me commande avec une autorité si absolue et si certaine à la fois qu'il m'est impossible de douter qu'elle soit la parole de Dieu même. Mais c'est une parole intérieure, une voix du dedans, non du dehors, ma conscience morale, c'est-à-dire ma raison dans son usage pratique : de sorte que, si c'est à la puissance infinie de ses commandements que je dois reconnaître Dieu, ce n'est pas hors de moi que j'aurai à le concevoir existant, c'est en moi-même. Au lieu de m'apparaître comme extérieur et étranger, son être m'apparaîtra comme le fond, l'essence, la vérité idéale du mien. Il sera en perfection ce que je ne suis nécessairement que d'une manière bien imparfaite, raison et justice.

Supposons cependant pour un instant que la volonté divine puisse se faire connaître de nous en sa qualité propre, et que nous puissions savoir enfin que le commandement directement entendu ou reçu par un intermédiaire émane de Dieu même. Ce commandement ne saurait être injuste, il est donc juste assurément, mais com-

ment faut-il le comprendre? Dirons-nous, comme cela paraît avoir été la pensée des Hébreux jusqu'au temps des prophètes, que ce que Dieu commande est juste en effet, mais juste uniquement parce que Dieu le commande. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de justice ni de raison absolues, et que, par conséquent, les volontés de Dieu, n'étant fondées ni en raison ni en justice, sont de purs caprices. Mais alors nous sommes esclaves des caprices divins : et Dieu ne l'est pas moins que nous; car c'est être vraiment esclave que d'agir non par raison mais par caprice.

Il faut donc passer de la conception anté-prophétique à la conception prophétique de Dieu, et dire que Dieu ne veut et qu'il ne nous commande que la justice. Mais ce commandement est-il quelque chose d'intelligible? Sans doute il se comprend parfaitement si l'on admet, comme nous le voulons, que Dieu ne soit qu'un autre nom de la justice éternelle; car la justice est impérative par essence. Mais ici, précisément, la justice est ce que Dieu veut; elle n'est pas l'être même de Dieu. Quelles pourraient être alors les raisons du commandement divin? Serait-ce que Dieu nous impose la pratique de la justice en vertu de l'autorité souveraine qu'il a sur nous; de sorte que si la justice doit nous être sacrée, ce n'est pas parce qu'elle est la justice, moins parce que Dieu nous l'impose? Il y a dans cette thèse une absurdité manifeste. Ce qu'on peut exiger au nom du droit de souveraineté c'est un hommage, une soumission, une allégeance quelconque. Ainsi l'État exige et est fondé à exiger des citoyens le paiement de l'impôt et le service militaire. L'Église de même impose à ses fidèles le respect des lois qu'elle a portées, et qui sont nécessaires à sa vie en tant que société. Mais là où il s'agit de justice et de perfection morale, sans rien de plus, la souveraineté n'a rien à voir. On ne commande pas à un homme d'être juste parce qu'on est son maître; car, si on ne l'était pas, l'obligation pour cet homme d'être juste demeurerait la même. La nécessité pour nous d'être justes ne tient donc pas à ce qui nous constitue à l'égard de Dieu un état de dépendance absolue, à savoir notre condition de créatures; elle tient à notre qualité d'hommes, à notre nature, c'est-à-dire à notre raison; non pas sans doute à ce misérable jugement personnel sujet à tant d'erreurs et d'aberrations, mais à cette raison éternelle qui dépasse infiniment nos individualités temporelles, et qui pourtant est bien notre raison, et même la raison propre de chacun de nous, puisqu'en elle et par elle seule chacun de nous se sent être réellement lui-même, tandis que nos caprices et nos folies nous font les jouets de puissances extérieures. En un mot, l'idée de justice se suffit à elle-même, et n'a pas besoin

du concours d'une autorité quelconque pour s'imposer à nos volontés.

Est-ce à dire que les commandements moraux, d'une manière générale, et le Décalogue en particulier, n'ont aucune raison d'être? Nullement. La raison humaine, dans ce qu'elle a de phénoménal et d'empirique, est sujette à l'erreur. C'est pourquoi il est nécessaire souvent qu'une parole de sagesse vienne rappeler à la volonté coupable sa propre loi méconnue par elle. Cette parole peut être celle de l'homme, elle peut être aussi celle de Dieu. Le Décalogue donc se comprend très bien comme étant un enseignement solennel donné par Dieu à l'homme de certaines vérités morales sur lesquelles celui-ci, encore insuffisamment éclairé, pouvait hésiter. Mais il ne faudrait pas que le Décalogue, à cause de l'appareil terrifiant dont sa promulgation s'entoure, nous apparût comme une législation imposée à la raison humaine; car, la raison est autonome ou elle n'est pas, et son hétéronomie ne se comprend pas mieux en morale qu'en mathématiques. Ainsi l'autorité de Dieu sur nous est une vérité si Dieu est la raison et la justice absolues, desquelles nous sommes tous participants, et que nous réalisons à des degrés divers dans notre vie temporelle. Autrement, elle n'est qu'une illusion de l'anthropomorphisme, le rêve d'une imagination qui, ignorant « l'esprit », ne comprend la grandeur de Dieu que sous la forme d'une domination universelle, et croit lui rendre hommage en lui attribuant une puissance infiniment supérieure, mais de même ordre que celle des rois de la terre.

Revenons pourtant encore une fois à cette conception naïve, et posons-nous à son sujet une dernière question. Quelle raison aurai-je d'obéir à cette toute-puissance qui m'écrase? Est-ce la crainte d'un châtiment? Mais alors mon action accomplie sous l'empire d'une passion irrationnelle, et même avilissante pour un être raisonnable, perd tout caractère moral. J'obéis comme un animal, non comme un homme. Est-ce qu'étant une créature de Dieu je dois lui être soumis et subordonné en tout? Il faut ici s'entendre. Si l'on veut dire que je suis entre les mains de Dieu comme l'argile entre les mains du potier, — ce sont, comme on sait, les propres expressions de saint Paul, mais chez saint Paul elles ont un sens très différent de celui que nous avons en vue ici — je proteste, attendu que je ne suis pas un vase d'argile, mais un être raisonnable et libre, duquel Dieu ne peut exiger qu'une soumission raisonnable et libre, et non pas la soumission passive d'une matière inerte. Si je dois à Dieu en tant qu'il est mon créateur, c'est parce que cette qualité qu'il possède m'impose envers lui des devoirs de respect et d'amour. Mais une obligation de ce genre ne saurait être inconditionnelle, et si

Dieu pouvait me commander quelque chose d'injuste, je serais tenu en conscience à lui résister, comme je dois résister, le cas échéant, aux passions injustes des personnes qui me sont les plus chères. Par conséquent, si j'obéis lorsque Dieu me commande, c'est parce que ce qu'il me commande est saint et juste; et, si j'ai égard à son titre de créateur et de père, c'est parce que j'y vois une garantie certaine de la justice et de la sainteté de ses commandements; mais cette justice, supposée ou reconnue, est la véritable loi et la cause déterminante de mes actes.

Ainsi, en tant que je suis un être moral, la loi de la justice est la seule que je reconnaisse, la seule que je serve, et par conséquent la seule que j'aime et que j'adore. Qu'est-ce à dire, sinon que, dans la spontanéité et la vérité de mon être, c'est la justice qui est pour moi le seul et véritable Dieu? Car il est très vrai que je dois aimer Dieu « de tout mon cœur, de toute mon âme, de tout mon esprit, de toutes mes forces »; et donc ce que j'aime d'un amour absolu, non par erreur ni par caprice, mais par une nécessité primordiale de ma nature, est réellement le Dieu que doit reconnaître ma pensée et affirmer ma parole.

IV

Et maintenant, comment opposer l'autorité de la Bible à ceux qui tiennent pour surannée la conception qu'on s'est faite de Dieu en Israël d'Abraham à David, pour insuffisante celle même qu'en ont eue les prophètes, et qui différait si notablement de la première, alors que la sentence qui les condamne toutes deux vient de Jésus lui-même? De même que la loi nouvelle a aboli l'ancienne loi, le Dieu nouveau devait abolir l'ancien Dieu. En fait, cependant, pour notre malheur, celui-ci est resté très vivant parmi nous. C'est que le Dieu nouveau est une conception si haute qu'à l'heure présente encore elle demeure inaccessible à la masse des intelligences. Il a donc fallu revenir au Dieu des prophètes, à l'Iahvé parfaitement juste et saint, mais qui est en lui-même autre chose que la justice et la sainteté. Seulement on a cru devoir préciser une notion que les prophètes avaient laissée dans le vague, et l'on a dit que Dieu est un « *pur esprit* », par où l'on entendait qu'il n'est pas comme nous un esprit associé à un corps, mais au contraire un esprit sans corps, ce que nous-mêmes, à ce que l'on croit, sommes appelés à devenir après la mort. Sans doute on pensait interpréter par là la grande parole du Christ. En réalité on en faussait le sens; car quelle est la portée de cette parole pour la vie morale et religieuse de l'homme

si elle signifie, non pas que l'amour de Dieu c'est l'amour de la justice, et que la véritable et suprême religion c'est la pureté du cœur, mais simplement que Dieu est un être qui se trouve capable de subsister, et même de penser et de vouloir, sans avoir pour cela besoin de posséder un corps et des organes?

Oh! qui pourrait dire tout le mal qu'a fait à la pensée moderne cette absurde idée du pur esprit, du sujet pensant incorporel, si parfaitement étrangère à la philosophie des anciens. L'origine en est évidente, c'est la doctrine mal comprise de l'immortalité de l'âme. De la survivance de l'âme après la mort les premiers chrétiens n'avaient eu aucune idée. Saint Paul, qui parle constamment de la résurrection finale, ne dit pas un mot duquel on puisse inférer qu'il a cru à la continuité de nos existences depuis notre mort jusqu'au jour où la résurrection doit arriver pour tous. Manifestement il n'a aucune idée d'un état intermédiaire entre la vie du temps et celle de l'éternité, état dans lequel l'âme subsisterait sans son corps en attendant de pouvoir le reprendre. C'est pourquoi, chez les premiers chrétiens, la résurrection du Christ a une importance si capitale comme promesse et gage de la nôtre. Avec la croyance actuelle on peut dire que la résurrection des corps n'a qu'un intérêt secondaire, parce qu'avec ou sans nos corps nous pouvons vivre également la vie éternelle.

Alors, au contraire, la résurrection était tout, parce qu'on ne songeait en aucune façon à composer la personne humaine de deux parties séparables, fût-ce momentanément. Dans les Évangiles la note est la même. C'est seulement lorsque, le dernier avènement du Christ ne s'étant pas produit dans le délai où on l'attendait, on dut penser que cet avènement sans doute se ferait attendre encore, c'est à ce moment, et peut-être un peu plus tard[1], qu'on fut pris d'inquiétude sur le point de savoir ce que deviennent les serviteurs du Christ du jour de leur mort au dernier jour du monde. Déjà du reste, du temps de saint Paul, s'était manifestée chez les chrétiens de Thessalonique une préoccupation semblable, à laquelle l'apôtre avait dû répondre[2]. On fut conduit par là à l'idée quelque peu bizarre d'un paradis provisoire précédant le définitif : conséquence inévitable d'ailleurs de la croyance à la survivance des âmes. Les anciens aussi avaient cru à cette survivance, mais toujours par

1. Pas beaucoup plus tard sans doute, car dans le *Symbole* dit *des Apôtres*, dont la haute antiquité n'est pas contestable, il est dit que Jésus, dans l'intervalle de temps qui s'écoula entre sa mort et sa résurrection, « descendit aux Enfers » pour y chercher les âmes des justes qui avaient vécu avant lui et les conduire au Ciel, ce qui implique la croyance aux âmes séparées.

2. *Thessalonic*, IV, 12 sqq.

transmigration, de sorte que les âmes ne quittaient pas la terre, ou du moins le monde phénoménal. La transmigration ne pouvait convenir aux chrétiens. Il leur fallut donc faire vivre les âmes à part de tout corps. La conception du « pur esprit » ainsi formée à propos de l'âme humaine, il était naturel qu'on l'appliquât à Dieu ; d'autant plus qu'à ne pas le faire on se fût cru coupable de matérialiser Dieu : et c'est ce qui eut lieu en effet.

Quant aux incohérences et aux contradictions auxquelles par là on était conduit, elles demeurèrent inaperçues. — L'affirmation de l'existence d'un pur esprit, que l'on conçoit nécessairement à titre d'objet, et que, par conséquent, on se représente imaginativement, puisqu'il est sûr, et on le reconnaît, que nous ne pensons point sans images : comme si l'imaginable pouvait être incorporel ! — Une âme humaine qu'on déclare séparable, bien qu'on reste fort attaché, avec toute raison d'ailleurs, à ces deux propositions fondamentales de la doctrine d'Aristote : que « l'âme est la forme du corps organisé vivant », et qu' « il n'y a point de forme sans matière » excepté Dieu seul. — Un esprit qui, après sa séparation d'avec le corps, pense sans organes, bien qu'il soit impossible de penser sans images. — Un Dieu qui connaît des phénomènes se passant dans le temps et dans l'espace sans participer en rien lui-même à la nature du temps et de l'espace ; en sorte qu'il pense des choses successives, comme successives, d'une pensée où il n'entre aucune succession. — Une âme qui, de la mort à la résurrection, passe au ciel, dans « l'éternité », un certain nombre de nos années de la terre, années remplies, mesurées, constituées exclusivement par des événements cosmiques ; à moins qu'on admette l'absurdité d'un temps vide, qui serait un écoulement, sans être l'écoulement de rien du tout, et dans lequel prendraient place, parallèlement les uns aux autres, les événements de notre monde et ceux du monde où vivent les bienheureux. — Un jugement final et général qui arrive à la fin des temps, jugement par lequel est ouverte aux justes la vie éternelle sous sa forme définitive ; en sorte que la vie éternelle fait suite à la vie présente dans l'ordre du temps, ce qui implique bien des choses peu raisonnables : un événement cosmique suivi d'un autre qui ne l'est pas, et qui pourtant est un événement, puisqu'il arrive ; — la vie éternelle conçue comme une vie consécutive à celle-ci et qui ne doit point avoir de fin ; — l'éternité divine, nécessairement de même nature que la nôtre (autrement Dieu nous resterait impénétrable, et il n'existerait pas de vision béatifique), devenue une durée sans commencement ni terme, si bien que Dieu est aujourd'hui d'un jour plus vieux qu'il n'était hier, etc.

On pourrait allonger l'énumération.

Non, en vérité, la conception du Dieu « pur esprit » ne peut pas être considérée comme un progrès de la pensée chrétienne. Celle des prophètes d'Israël valait mieux, quoique moins précise, et justement parce que moins précise; car elle avait le mérite de n'appuyer pas sur ce qui la rendait défectueuse, l'idée d'un Dieu juste dont la justice n'était pas tout l'être, et dans lequel, par conséquent, la justice mise à part, il demeurait un résidu d'être.

Ce n'est pas d'ailleurs que chez les grands docteurs chrétiens on ne trouve sur ce sujet des vues beaucoup plus élevées que celles de la philosophie populaire. Saint Thomas, par exemple, enseigne que *Dieu ne possède pas l'essence, mais qu'il est lui-même essence* (*Sum. théol.* P. I, Q. III. a. 3); qu'*en Dieu l'essence et l'être ne font qu'un* (Q. III, a. 4); que *Dieu est le bien par essence* (Q. VI, a. 3); que *le bien ne diffère pas de l'être secundum rem*, et *qu'il n'est pas antérieur à l'être secundum rationem* (Q. V, a. 1). Tout cela ne veut pas dire que Dieu soit un sujet en qui réside la parfaite justice. Cela veut dire même tout le contraire. Malheureusement, ce point de vue, qui est celui de toute la grande tradition philosophique, n'est pas, chez saint Thomas, définitif. Il faut un Dieu personnel. Une essence n'est pas un Dieu personnel. Le problème serait alors de concilier la personnalité de Dieu avec son caractère de pure essence. Saint Thomas ne l'a pas fait ni essayé, le croyant peut-être impossible. Cela étant, la nécessité du Dieu personnel ramène le Dieu personnage. On peut donc se demander si, sur cette grande question, saint Thomas pense comme le peuple ou comme les philosophes.

Les mêmes réflexions s'appliqueraient à Descartes, qui, comme saint Thomas, fait de Dieu une pure essence, et qui, en même temps, le conçoit comme un « être parfait », dont il faut démontrer l'existence, ce qui à l'égard d'une essence pure ne présente aucun sens.

Il est pourtant vrai que nous avons besoin d'un Dieu personnel; car un Dieu qni ne veut ni ne pense n'est qu'une abstraction, et une abstraction n'est pas de force à porter le poids de la création universelle. Mais voyez comment on s'y prend pour satisfaire à cette nécessité. Par crainte du phénoménisme, du relativisme, de l'idéalisme, toutes doctrines détestables, on veut que sous les phénomènes physiques, il existe un sujet matériel, et sous les phénomènes de conscience un sujet pensant, l'un et l'autre qualifiés de *substances*, supportant chacun les phénomènes qui leur sont propres, et qui sont leurs *accidents*, mais en restant distincts, et si bien distincts que les accidents changent sans que la substance soit modifiée en rien — autrement elle deviendrait phénoménale,

ce qu'il ne faut pas — et que la substance à son tour peut être changée les accidents restant les mêmes.

Mais alors une question se présente tout naturellement. En quoi, à l'entendre ainsi, deux substances matérielles se différencient-elles l'une de l'autre ? Comment la substance or se distingue-t-elle de la substance plomb, puisque toutes les différences que nos sens constatent entre l'or et le plomb, couleur, densité, etc., appartiennent à l'ordre des accidents et sont étrangères aux substances ? Dira-t-on qu'elles se distinguent par des tendances et des aptitudes propres à chacune d'elles, par exemple, par l'aptitude à se dilater l'une plus, l'autre moins, sous l'action de la chaleur ? Mais, demanderons-nous, cette aptitude agit-elle ou n'agit-elle pas ? Si elle agit, comme c'est de façons variables, il y a en elle de la mobilité, du devenir ; elle appartient à l'ordre des accidents, non à celui de la substance. Si elle n'agit pas, à quoi sert-elle, et pourquoi la supposer ? Donc la substance or et la substance plomb sont indiscernables, c'est-à-dire que toutes les substances matérielles n'en font qu'une. A l'égard des substances spirituelles c'est la même chose. Vous et moi différons par nos manières de sentir, de penser, de vouloir, choses phénoménales, mais entre la substance spirituelle ou « pur esprit » qui est vous, et le « pur esprit » qui est moi, il est impossible d'apercevoir aucune différence. Mais ce n'est pas tout : la substance spirituelle unique et la substance matérielle unique se confondent à leur tour en raison de l'indétermination absolue de toutes deux ; car ce sont leurs déterminations qui seules les différenciaient, et elles n'en ont pas. Et la substance Dieu se différenciera-t-elle au moins de la substance monde ? Pas davantage, toujours pour la même raison. On aboutit donc fatalement à une substance unique, qui est la Substance, ou l'Être, ou l'*Absolu*, qui produit tous les modes tant de la pensée que de l'étendue. Or cela c'est une doctrine connue, qui s'appelle le spinozisme. Voilà comment, en faisant de Dieu un « pur esprit », afin de lui assurer le caractère de la personnalité, on arrive droit à un panthéisme, le plus radical qui soit, et celui qui nie le plus décidément la personnalité divine.

Et ce n'est pas seulement le panthéisme qui est au terme de la voie où l'on s'engage avec la doctrine du Dieu « pur esprit », c'est encore le matérialisme. Qu'est-ce que le matérialisme ? Est-ce une doctrine qui nie la dualité de la substance matière et de la substance esprit en prétendant que la matière est capable de penser ? Oui sans doute, mais cette thèse « moniste » n'a pour le matérialisme rien de fondamental, quoi qu'en pense Haeckel. Le matérialisme pourrait, au contraire, s'accommoder fort bien du dualisme de « l'esprit pur »

et de la « pure matière », parce que l'un semble se prêter tout aussi bien que l'autre à l'application rigoureuse de lois purement abstraites et logiques, et c'est la seule chose à laquelle il tienne résolument. Peut-être même s'avisera-t-il un jour de penser à ce dualisme, lorsque, définitivement désabusé des hypothèses trop fragiles dont il a essayé jusqu'à ce jour, celle de la « conscience-reflet », par exemple, il se mettra à chercher sérieusement comment, chez des êtres dont les organismes sont en réalité de purs mécanismes, la conscience peut naître. Au reste, il y a songé déjà; car qu'est-ce que la *force* et la *matière* de Büchner, sinon un dualisme de substances? Il y songeait même il y a plus de deux mille ans lorsque Épicure, désespérant de faire engendrer la pensée par une combinaison d'atomes aussi grossiers que sont les atomes d'eau, d'air et de feu, en réservait la production à un quatrième atome qu'il nommait l'*innommable*, lequel, si l'on écarte l'idée d'atome, évidemment accessoire, ressemble comme un frère au « pur esprit » de la philosophie populaire. Et cela est logique, correct et irréprochable. Il faut une substance pour engendrer les phénomènes d'un certain ordre. D'autres phénomènes sont absolument hétérogènes et irréductibles aux premiers. Pour engendrer ces autres phénomènes il faut une substance absolument hétérogène et irréductible à la première. Substance matière pour les phénomènes physiques, substance esprit pour les phénomènes de pensée, quoi de mieux? Et nous ne sortons pas d'un pur et parfait matérialisme.

Où donc est le spiritualisme véritable, celui qui vraiment est le contre-pied du matérialisme? Ce qui caractérise essentiellement le matérialisme, ce n'est pas d'affirmer l'unité de substance, et de vouloir que la substance unique soit la substance matérielle, c'est de poser des phénomènes, corporels ou spirituels, hétérogènes ou non les uns aux autres, et de les soumettre à des lois logiquement nécessitantes, comme sont ou paraissent être les lois mathématiques, en rejetant toute intervention d'un élément moral dans l'ordre de la nature. Ce qui, par contre, caractérise le spiritualisme c'est, sans nier le moins du monde le mathématisme de tous les phénomènes, y compris ceux de la vie, en tant qu'ils sont objets de science pure, de vouloir que tous ces phénomènes soient comme suspendus à une Idée, l'Idée de la justice, dont la réalisation est leur unique raison d'être; c'est de proclamer que la Justice est, non pas un rêve ni une conception factice de nos esprits, mais une vérité, un absolu, et même le seul Absolu, ce dont, par conséquent, tout dépend, et à quoi tout se ramène. Et, s'il en est ainsi, nous pouvons comprendre sans peine ce que signifie la parole : « Dieu est Esprit »;

et nous avouerons que ce n'est pas en entendre suffisamment le sens que de faire de Dieu une substance pensante qui ne serait unie à aucun corps.

V

Concevoir Dieu comme une Idée pure, et « l'Idée des Idées », comme dit Platon, paraîtra certainement à plusieurs l'équivalent de l'athéisme. Une multitude de personnes voient dans l'idéalisme une doctrine qui, ne reconnaissant comme réels que nos états de conscience, supprime toute vérité objective et aboutit à une sorte de nihilisme. Une telle appréciation peut être exacte jusqu'à un certain point à l'égard de l'empirisme anglais, celui de Hume et de Stuart Mill; mais l'empirisme anglais n'est pas l'idéalisme, c'en est l'absolu contraire et la négation perpétuelle. Le véritable idéalisme c'est celui de Platon, et l'idéalisme de Platon, qui n'est au fond qu'un commentaire philosophique de la parole « Dieu est Esprit », ne tend en aucune manière à faire de l'Idée une simple conception de nos esprits et par conséquent un objet irréel. Ceux qui ne comprennent l'idéalisme que comme une négation de tout ce qui n'est pas le fait de conscience oublient qu'au moyen âge l'idéalisme se présentait comme un *réalisme*, et qu'il en avait pris le nom. Et c'est bien un réalisme en effet pour qui sait le comprendre.

Il est des choses qui, si elles n'existent que dans nos esprits, n'existent en aucune manière : ce sont les choses sensibles, représentables par l'imagination, par exemple les centaures et les chimères ou encore les images du rêve. Mais il en est d'autres qui sont réelles sans cesser d'être entièrement idéales, ce sont les conceptions de la raison. Ainsi les vérités mathématiques sont idéales, puisqu'elles sont purement intelligibles, nullement sensibles. Dirons-nous cependant qu'elles ne sont rien de réel quand nous sommes obligés de reconnaître qu'elles sont éternelles, nécessaires, et qu'elles constituent des lois absolues auxquelles est soumis tout ce qui naît et meurt dans le temps et dans l'espace? Sans doute elles n'existent pas à la manière des choses de l'expérience, et par là même on peut dire qu'elles n'existent absolument pas, parce que si le mot exister a un sens, il signifie ceci : être ou pouvoir être un objet d'expérience, sensible ou psychologique. Ce que nulle expérience n'atteint ni ne peut atteindre n'existe pas, c'est l'évidence même. Donc les vérités mathématiques *n'existent pas*, mais elles *sont*, en ce sens qu'il y a en elles de l'être et de l'absolu. Voici par conséquent deux types d'êtres bien différents, qui se réalisent, l'un dans les

Dieu un pur esprit, au sens que l'on donne à ce mot dans la philosophie populaire. Il y en a aussi à refuser l'être aux Idées, et cette seconde erreur est plus impardonnable que la première; car il faut être aveugle pour ne pas voir que, si les Idées ne sont rien que des conceptions de nos esprits, la justice est un vain mot, la moralité une illusion, et le mécanisme de la nature la seule vérité qu'il y ait au monde.

Hâtons-nous d'ajouter, de peur qu'on ne se méprenne sur notre pensée véritable, qu'en concevant Dieu comme une Idée pure qui *est* et *n'existe point*, nous n'entendons nullement nier que Dieu puisse et doive se rendre existant en se faisant nature. L'Idée pure, nous l'avons reconnu déjà, s'évanouit dans l'abstraction si elle ne prend corps en quelque sorte dans le monde. Et Dieu doit être non seulement existence, mais aussi pensée et volonté; autrement il s'évanouit encore dans cette abstraction la plus vide de toutes, la matière absolue. Dieu, c'est l'antithèse de la matière, et Dieu n'est Dieu qu'à la condition d'avoir le caractère personnel. Quant à rechercher comment l'Idée peut se faire existence et pensée consciente, c'est un problème que nous essaierons peut-être un jour de traiter, mais qu'on ne s'attend certainement pas à nous voir aborder ici.

VI

De même que sur la conception du Dieu personnage reposait le principe d'autorité, sur la conception du Dieu Esprit repose le principe de liberté; de sorte que la substitution progressive de cette dernière conception à la première dans l'esprit des hommes est, on peut le dire, la solution pratique du problème des siècles. Mais pour le comprendre, il importe de se faire de la liberté une idée exacte.

Il semble qu'aux yeux de certains apologistes chrétiens la liberté que revendique l'humanité moderne soit le pouvoir de tout faire et de tout se permettre sans subir de contrainte. Qu'on puisse voir parfois des fous et des forcenés réclamer une liberté de ce genre, c'est incontestable; mais ce ne sont pas les gens de cette sorte qui font l'opinion, et ce n'est pas à faire droit à leurs revendications que tend le mouvement des sociétés humaines. Les vrais amis de la liberté, les seuls dont le jugement compte et mérite d'être pris en considération, savent bien que la servitude extérieure n'est pas la seule que l'homme soit exposé à subir; qu'il en est une autre, tout intérieure, celle des préjugés et des passions, plus redoutable encore que l'autre, parce qu'elle est souvent plus difficile à briser, et toujours plus destructrice de la liberté que la première. Ils voient la

liberté véritable, non dans la licence de tout faire, mais dans la volonté de faire le bien. Ils disent avec saint Paul, et c'est leur axiome fondamental, que c'est la justice et la vérité seules qui nous font libres : *Veritas liberabit vos*. La conception de la liberté qu'on leur attribue ils la répudient de toutes leurs forces ; et celle qu'ils admettent c'est précisément celle que leurs adversaires chrétiens leur opposent comme la seule légitime.

Mais alors on est d'accord? — Non : la liberté telle que la conçoit et la veut l'homme de tous les temps, mais surtout l'homme moderne, ne consiste pas seulement dans la parfaite obéissance à une loi, si cette loi n'est pas rationnelle ; et si elle est rationnelle, il faut encore qu'elle exprime notre raison à nous, non une raison extérieure et étrangère, celle-ci fût-elle supérieure à la nôtre. En un mot l'homme veut être autonome, dans son intelligence et dans sa volonté. Or, tant que Dieu est conçu comme un maître absolu qui commande l'ordre dans les sociétés, la vérité dans les esprits, la justice dans les cœurs, il est évident qu'il n'y a pas pour l'homme d'autonomie possible. Et comme c'est cette conception de Dieu qui est présentée toujours, de sorte que ceux qui la rejettent, comme ceux qui l'acceptent, en viennent à ne pas même soupçonner qu'il en puisse exister une autre, ce n'est pas une notion surannée de la Divinité qu'on repousse, c'est Dieu lui-même dont on proscrit jusqu'au nom. Et, plus nous allons, plus les choses prendront cette tournure. La formule révolutionnaire : *ni Dieu ni maître* cause encore chez beaucoup d'hommes une sorte d'effroi, d'abord parce qu'elle froisse brutalement ce qui reste en eux d'habitudes religieuses, ensuite, à cause des menaces qu'elle contient à l'égard de l'ordre social. Au fond on peut dire que l'humanité, et surtout l'humanité la plus civilisée, a dans les moelles la pensée qu'elle exprime. Point de maître, parce qu'un être raisonnable et libre ne peut obéir qu'à la raison, et point de Dieu parce que point de maître.

Mais, si l'hétéronomie du vouloir humain est une conséquence fatale de la doctrine du Dieu personnage, elle-même à son tour implique cette doctrine. Du moment donc où l'on sort de la doctrine, on échappe sûrement au danger de l'hétéronomie, et par suite on ne peut manquer de retrouver l'autonomie de la personne humaine. Il est par conséquent certain, avant tout examen, que la conception du Dieu Esprit implique l'autonomie de la raison et de la conscience humaine. C'est ce dont il reste à nous rendre compte.

De même qu'on s'est trompé sur le genre de liberté dont l'humanité poursuit la conquête depuis les origines de l'histoire, souvent aussi l'on a mal compris de quelle nature est l'autonomie qu'elle reven-

dique. L'homme, disions-nous à l'instant, prétend n'obéir qu'à la Raison. Mais par ce mot *la Raison* il faut entendre évidemment autre chose que le sens propre de l'individu avec ses préjugés, ses ignorances, ses erreurs et ses folies. La Raison à laquelle j'en appelle contre l'opinion fausse d'autrui ou contre son injustice n'est pas mon jugement personnel ; car cela reviendrait à opposer une opinion à une opinion et une passion à une passion contraire, en une sorte de lutte où le triomphe ne pourrait appartenir qu'à la force ou à la ruse. Si donc c'est vraiment le règne de la Raison que je veux, je dois parler à mon adversaire au nom d'une vérité qui soit supérieure à ses opinions et à ses passions comme aux miennes. Cette vérité, notre bien commun, et celui de tous les hommes, même de tous les êtres raisonnables s'il en existe d'autres que l'homme, étant de tous les temps et de tous les lieux, est indépendante des temps et des lieux, et par conséquent éternelle et nécessaire. La volonté qui l'affirme présente donc au plus haut point le caractère de l'impersonnalité, et la revendication de son droit souverain, loin d'être un cri de l'orgueil ou de l'égoïsme, est un acte d'abnégation et de désintéressement parfaits.

Cette vérité est absolue et impersonnelle, disons-nous, mais elle n'est pas pour cela extérieure ni étrangère à chaque homme. Au contraire, il faut qu'elle soit un bien commun auquel tous participent, puisqu'elle entre dans tous les esprits et qu'elle peut être comprise de tous. Et la Raison éternelle qui la pose est de même présente et vivante en chacun de nous ; car si le fond de *ma* raison était autre chose que *la* Raison, si à la Raison absolue ma pensée n'avait point de part en vertu de sa nature même, comment, étant ainsi fondamentalement irrationnelle, eût-elle pu jamais entendre la voix de la Raison, et se faire une loi de la justice et de la vérité? Pour aimer la Raison il faut être raisonnable; ce qui revient à dire que la Raison objective et absolue n'a d'action sur nous qu'à la condition d'être en nous, sans cesser pour cela d'être en soi, autrement elle ne serait ni objective, ni absolue, ni éternelle. Et ceci, pour le dire en passant, permet de comprendre comment Dieu vivant en nous et nous en lui, il reste vrai que Dieu n'est pas nous; de sorte que l'être de Dieu n'est pas moins distinct de celui de chacun de nous que nos existences ne sont distinctes les unes des autres.

La Raison éternelle est donc substantiellement, si l'on peut ainsi parler, notre Raison. Sans doute il y a en nous autre chose que la Raison pure; il y a tout ce que nous impose la loi du temps et de l'espace : le corps avec ses appétits, l'imagination, les passions, tout ce qui nous fait individuels, tout ce qui, en nous distinguant et en

nous séparant, nous oppose les uns aux autres. Mais ce qui fait notre individualité n'est pas ce qui fait notre être, bien au contraire. Il faut qu'il y ait en nous de la matière, parce que, si nous étions tout Esprit, nous serions Dieu, c'est-à-dire que nous ne serions pas comme individus et comme créatures; mais pourtant il reste vrai, comme l'avait si admirablement vu Platon, que si nous sommes c'est en tant qu'Esprit. La matière n'est pas ce qui fait notre être; elle est seulement ce qui le fait possible en le faisant limité. Du reste, n'est-il pas évident que notre corps avec la double série des phénomènes physiologiques et psychologiques dont se compose son existence, soumis aux lois d'un déterminisme rigoureux et conditionné par le dehors, appartient à la nature beaucoup plus qu'à nous, et que la vie dont il est le siège n'est presque point pour nous une vie propre? N'est-il pas évident de même que, toutes les fois que prédomine en nous cette raison particulière qui n'est que l'intellectualisation de nos passions, cette raison qui vaut pour nous seuls, parce que nos passions n'appartiennent qu'à nous, et qui, par conséquent, est tout le contraire de la Raison véritable, comme nos passions sont en nous l'expression de la nécessité qui pèse sur la nature, nous sommes esclaves, esclaves volontaires, puisque nous pourrions vouloir autrement? Tandis que, lorsque nous voulons la Justice, lorsque nous comprenons la Vérité, nous sentons, nous éprouvons par une expérience directe et sûre que le joug de la nature ne pèse plus sur nous, que nous sommes vraiment libres, et par conséquent vraiment nous-mêmes.

Mais, si la Raison éternelle est notre raison véritable, quelle différence établirons-nous entre obéir à la Raison éternelle, et obéir à sa raison? Et, si comme nous l'avons pensé, la Raison éternelle, autre nom de la Justice et de la Vérité, est Dieu même, en quoi l'obéissance à Dieu détruit-elle notre liberté, du moment que notre liberté consiste à obéir à notre raison qui est la Raison? Et qu'y aura-t-il alors de plus religieux que l'effort pour réaliser en soi la liberté absolue, objet suprême de la volonté divine et souverain bien pour nous? N'est-il pas meilleur de savoir que de croire, de vouloir par amour que par obéissance? Non, si la doctrine du Dieu-Esprit est vraie, l'humanité ne se trompe pas en prenant pour idéal l'affranchissement intégral de la personne humaine, l'autonomie parfaite de toute raison et de toute volonté. C'est vraiment vers le règne de Dieu qu'est orientée sa marche; et cela devait être, puisque autrement il faudrait dire qu'entre la destinée réelle de l'humanité et la volonté divine il existe une opposition irréductible.

VII

Que devient après cela le principe d'autorité? Est-il condamné à périr? N'attend-il que le fossoyeur? Non, l'autorité est éternelle comme la liberté, parce que, comme la liberté, elle a son fondement au plus intime de notre nature. Seulement la conception qu'on s'en fait généralement dans le monde a besoin de subir une modification profonde. De théologique qu'elle est, aujourd'hui encore, chez les chrétiens qui l'aiment et, par contre-coup, chez les antichrétiens qui la haïssent, il faut qu'elle devienne relative et purement humaine. A cette condition seule elle peut être sauvée rationnellement; et il importe beaucoup qu'on en puisse donner une justification rationnelle, car, pratiquement, nous en avons un besoin absolu.

L'autorité est une contrainte exercée contre la raison ou contre la volonté d'un homme, lesquelles sont libres par nature. En soi c'est donc un mal. Ce qui rend ce mal tolérable c'est à la fois sa nécessité et sa limitation. Il faut qu'il soit nécessaire, c'est-à-dire qu'il soit, ou bien une conséquence inévitable, ou bien une condition indispensable de l'exercice de nos fonctions vitales dans le monde des phénomènes tel qu'il est constitué. Il faut qu'il soit limité, c'est-à-dire que l'obstacle opposé par l'autorité à la liberté de l'intelligence ou de la volonté humaines ait un objet précis et particulier, en sorte que la contrainte soit restreinte et provisoire. Que l'autorité vienne à perdre l'un de ces deux caractères, la raison et la liberté périssent, ou plutôt c'est l'autorité elle-même qui périt, ruinée par son propre excès. Dès lors il est clair que le fondement de l'autorité ne saurait être en Dieu, d'abord, parce que Dieu ne fait ni ne veut le mal, ensuite parce que l'autorité perdrait en même temps sa nécessité et sa limitation. Elle perdrait sa limitation, puisque le domaine de Dieu sur ses créatures n'a pas de limites; elle perdrait sa nécessité, puisqu'alors ce ne sont plus les exigences de la vie, mais quelque chose de très différent qui nous l'imposerait. Il est vrai qu'à la nécessité relative dont la dépouille la thèse que nous discutons vient se substituer une nécessité d'un tout autre ordre, qui est encore plus nécessaire, puisqu'elle est absolue. Mais par là le but est dépassé. L'autorité pouvait se comprendre comme nécessité relative, et comme condition de la vie dans un monde où tout est relation. Comme nécessité absolue, comme loi transcendante, elle ne se comprend plus. Par ce qu'il y a de transcendant en nous nous sommes raison et liberté pures. Que la puissance qui

nous a faits tels nous ait faits en même temps soumis à une loi contraire à cette loi primordiale, c'est une supposition qui se détruit elle-même. Et que l'on ne dise pas que les deux lois ont leur vérité ensemble, que nous sommes faits à la fois pour la liberté et pour la soumission. Dans l'ordre des choses relatives un partage peut s'établir entre les contraires, dans l'absolu, non; et l'on ne comprend pas que nous puissions être tantôt libres tantôt contraints, comme nous sommes tantôt bien portants et tantôt malades.

Ne disons donc pas que « toute autorité vient de Dieu », ou du moins, en le disant, sachons l'entendre. Sans doute l'autorité vient de Dieu comme en viennent toutes choses en ce monde; car, en nous donnant une existence qui ne peut être que limitée, Dieu nous impose toutes les conséquences qui résultent nécessairement du fait de cette limitation. Qu'il soit donc entendu, si l'on veut, que de Dieu vient l'autorité comme en viennent la douleur et la mort. On reconnaîtra même sans difficulté que Dieu fait à l'homme un commandement positif d'obéir à l'autorité légitime; car cette obéissance étant une condition de la vie humaine dans l'ordre de la nature, nous est prescrite par la raison absolue qui habite en nous, c'est-à-dire par Dieu même. Mais, si cette obéissance est pour nous une nécessité comme notre corps, toute respectable et sainte qu'elle est de même que notre corps, elle est, comme notre corps aussi, une charge et une entrave. Elle ne saurait donc être un idéal, non plus que la perfection corporelle — si ce mot avait un sens — ne saurait être un idéal. L'idéal est son contraire, la liberté. Par conséquent, si Dieu veut d'une volonté *conséquente*, comme disent les théologiens, l'autorité, il ne peut vouloir d'une volonté *antécédente* que la liberté.

En un mot, parce que la liberté est Esprit, et que l'autorité est le contraire de la liberté, c'est dans le contraire de l'Esprit, c'est-à-dire dans la matière ou dans l'irrationnel, qu'il convient de chercher, non pas le principe, — car l'irrationnel n'est le principe de rien, — mais le terrain d'application de l'autorité. L'autorité n'est nécessaire que parce que l'homme est ignorant et faible. C'est pourquoi Dieu n'est pas plus le père de l'autorité qu'il n'est le père de l'ignorance et de la faiblesse.

L'ignorance et la faiblesse prennent deux formes, ce qui implique l'existence de deux formes de l'autorité. La liberté est pour l'homme un idéal, mais cet idéal ne se réalise pas sans condition. On ne naît pas libre, on le devient, et jamais en perfection. — Il va de soi que nous ne parlons pas ici du libre arbitre, mais de la liberté morale qui est tout autre chose. — Ce qui nous fait libres c'est le haut

développement de la raison et la grande rectitude de la volonté. Mais pour que la raison se développe et que la volonté se redresse une formation est nécessaire; et cette formation doit venir du dehors, au moins en grande partie, car tout ce que nous apportons avec nous c'est la volonté de bien faire, et c'est beaucoup sans doute, mais ce n'est pas assez. Cette formation implique de la part de celui qui la reçoit une certaine docilité, et, si la docilité vient à manquer, de la part de celui qui la donne une certaine contrainte, parce qu'il n'y a pas de formation là où le sujet ne fait que ce qu'il lui plaît. De là le pouvoir paternel, ou, pour parler plus exactement, le pouvoir de tutelle. Ce pouvoir est absolu en quelque manière, puisqu'il comporte une contrainte légitime, mais il n'a qu'un temps, parce que l'homme ne peut passer sa vie dans la préparation à prendre le gouvernement de lui-même. Du reste, qui serait tuteur si tout le monde était en tutelle? Il vient donc nécessairement un moment où le pupille doit être émancipé, et prendre avec l'initiative de ses actes la responsabilité de sa conduite.

L'homme est-il alors définitivement affranchi de toute entrave? Non. Si, parvenu à l'âge où l'on est son maître, l'homme ne voulait et ne faisait jamais que le bien, sa liberté morale étant complète, sa liberté naturelle n'aurait point à subir d'atteintes. Mais, en fait, nous commettons tous beaucoup de fautes, et quelques-uns d'odieux crimes. Parmi ces fautes et ces crimes il en est que tout le monde a le droit de blâmer, mais personne le pouvoir de réprimer, parce qu'ils ne portent préjudice qu'à leurs auteurs; ce sont les fautes et les crimes personnels. Nulle autorité ici ne peut rien, attendu que la répression des fautes personnelles appartient au pouvoir de tutelle seul, et que ce pouvoir, dans le cas que nous considérons, a cessé son office. Mais il en est autrement à l'égard des délits et des crimes ayant un caractère social. La société alors peut et doit intervenir, parce que ces délits et ces crimes, s'ils ne sont pas réprimés, tendent à se généraliser, et que, s'ils se généralisent, ils mettent en péril l'existence même de la société, ou tout au moins son fonctionnement normal. La société agit donc à l'égard des malfaiteurs comme fait un honnête homme qui, attaqué par des brigands, se défend du mieux qu'il peut, et tue même les agresseurs s'il est nécessaire à sa défense. Voilà par conséquent une première restriction au droit de tout faire qu'a l'homme entré en possession du gouvernement de sa vie. En voici une seconde, qui vient de la société comme la première, et qui, comme celle-ci, suppose dans la société une autorité politique. La vie d'une société exige de la part des membres qui la composent

une coopération, un concours, qui sont des entraves au libre exercice de l'activité normale de chacun, l'impôt, le service militaire, l'obéissance à une foule de règlements d'administration publique dont serait affranchi l'homme vivant isolé.

Ainsi nous n'échappons pas à l'autorité dans l'État et dans la famille; nous n'y échapperons jamais, parce que la nature humaine la rend pour toujours nécessaire. Il est vrai seulement qu'elle est appelée à se détendre de plus en plus, principalement dans l'Etat, à mesure que progresseront la conscience et la raison humaines; et c'est pourquoi, pour le dire en passant, la doctrine socialiste, si elle s'identifie, comme il le semble, avec la conception autoritaire de l'État, est, à cet égard au moins, un obstacle au progrès de la civilisation. Ainsi, en se perpétuant, l'autorité s'est profondément transformée. Dans les sociétés primitives c'est la volonté de quelqu'un qui commande, et les ordres que donne cette volonté ne se discutent pas. Mais la raison des individus se forme peu à peu par le fait même de la vie sociale. Un moment vient où le citoyen, comprenant mieux les devoirs et les droits que la raison lui impose, ne veut plus être gouverné que par des lois qui soient rationnellement justifiables, et se sent digne et capable de porter lui-même celles sous lesquelles il sera appelé à vivre. Du reste, ces lois émanées de lui ne l'obligent pas en fait moins rigoureusement que celles du pouvoir le plus despotique; car les régimes les plus libres sont ceux qui peuvent le moins s'accommoder de l'anarchie : mais l'obéissance qu'il leur donne n'est point pour lui un joug, parce que, si ses passions l'excitent parfois à se révolter contre elles, sa conscience morale, qui est la forme supérieure et rationnelle de sa volonté, lui commande de leur rester soumis; et ce sont les passions qui nous font esclaves, jamais la raison.

Voilà comment au souverain d'ancien régime disposant des biens, de la liberté, de la vie même de ses sujets, levant des impôts non consentis par ceux qui les paient, gérant les affaires de l'État sans contrôle, sans responsabilité, comme un bon père de famille qui agit au mieux des intérêts de ses enfants, mais sans avoir de comptes à rendre à personne, s'est substitué plus ou moins complètement chez les nations modernes un pouvoir de nature toute différente, reposant sur ce principe fondamental que le citoyen est par nature libre et souverain. Ce principe est vrai en soi, mais il n'est pas partout et toujours applicable. Les peuples ont droit à la liberté; ils peuvent n'en être pas capables, non plus que les enfants, et, dans ce cas, le seul régime qui leur convienne c'est celui des enfants, le régime de la tutelle. Il est des nations mineures, qu'il

faut régir en mineures, et pour lesquelles un pouvoir autocratique est de nécessité absolue. Celles de l'Europe occidentale n'en sont plus là. L'émancipation de ces dernières ne s'est-elle pas faite prématurément? On peut le soutenir, du moins à l'égard de quelques-unes, sans grande vraisemblance d'ailleurs, car il ne paraît pas que leurs intérêts aient été moins bien gérés dans le nouvel état de choses que dans l'ancien. Quoi qu'il en soit, cette émancipation est un fait accompli sur lequel il n'y a plus à revenir. Désormais nous ne voulons plus, nous ne comprenons plus même la subordination à des hommes, mais seulement à des lois. Le mot *sujet* a perdu son sens d'autrefois, même dans les vieilles monarchies, au point que dans des pays, qui vivent en république, on accepte sans difficulté le qualificatif de *sujet français*, sujet suisse ou américain. Nous avons des magistrats pour faire respecter les lois et veiller à l'ordre public; mais leur autorité est l'autorité de la loi, non la leur propre. Ceux d'entre nous qui servent l'État à titre de fonctionnaires ont des chefs administratifs ou militaires à qui ils doivent obéissance; comme citoyens ils n'ont d'ordres à recevoir de personne. Celui que l'on appelle le Chef de l'État, prince héréditaire ou président électif, a la haute mission de personnifier l'État et de le représenter devant les puissances étrangères. Il peut exercer sur la marche des affaires publiques une action considérable; mais il n'est, à proprement parler, le maître de rien, du moins dans les pays où le droit politique moderne règne sans partage avec l'ancien; parce que, quelle que soit l'origine de son pouvoir, la naissance ou l'élection, il n'est qu'un délégué de la nation à la suprême magistrature, et que l'État c'est nous, non pas lui.

Il semble pourtant que du souverain d'ancien régime il y ait une survivance dans la famille. Le père est un maître qui doit être bon et dévoué à ses enfants, mais c'est un maître. — Non, ce n'est pas un maître pour qui comprend bien la vraie nature du pouvoir paternel. La vie de l'homme a besoin d'être rationnelle, même au premier âge, parce que les instincts qui règlent la vie animale lui faisant défaut en grande partie, l'homme n'a pour se conduire dans la vie que sa raison. Le père c'est d'abord la raison qui manque encore à l'enfant, et qu'il faut lui imposer d'autorité, puisqu'il est incapable de comprendre. Mais cette raison c'est la raison objective et absolue, du moins ce doit l'être, car le père ne peut imposer à son enfant comme une vérité en soi ce qui n'est que son opinion propre. L'autorité du précepte vient donc de la raison seule, dont le père n'est que l'organe. Par conséquent, elle est impersonnelle. Le père c'est encore la voix qui commande, et au besoin la force qui con-

traint. Ici la personnalité apparaît; c'est un homme qui agit. Mais cet homme est plutôt serviteur que maître; car, son devoir étant de commander toujours en vue du bien de l'enfant, jamais pour le sien, il est en réalité au service de celui à qui il semble donner des ordres. Du reste, que cherche-t-il, sinon de mettre l'enfant en mesure de se gouverner lui-même et de se passer de tuteur? Comment comparer à l'autorité du monarque absolu une autorité qui n'a d'autre but que de se rendre inutile, et qui ne travaille que pour s'abolir elle-même?

La même chose est vraie à l'égard du pouvoir autocratique dont nous avons reconnu la nécessité pour les nations qui sont encore incapables d'exercer le *self government*. L'homme qui exerce un tel pouvoir possède à l'égard de la nation qu'il régit exactement les mêmes droits et les mêmes devoirs qu'un père à l'égard de son fils; c'est-à-dire qu'il fait les lois et qu'il les impose à ses sujets. Mais toutes ses actions doivent être inspirées par le désir d'élever son peuple à un degré de culture intellectuelle et morale qui permette de lui remettre le soin de ses destinées. Et, justement parce qu'il est père, il n'est, comme le souverain constitutionnel, mais plus encore que ce dernier parce que son pouvoir est plus grand, que le premier serviteur de l'État.

Telle est la seule conception du pouvoir absolu que la raison puisse avouer, et l'on voit que, dans cette conception, le pouvoir absolu ne peut s'exercer qu'au profit de la liberté, comme préparation de la liberté future. Il est nécessaire et légitime dans de certaines conditions; mais ce qu'il exprime c'est le dernier degré de la misère humaine dans celui qui le subit, non le degré supérieur de l'excellence dans celui qui l'exerce. L'apanage de la vraie grandeur n'est nullement de s'imposer à la volonté d'autrui.

CHARLES DUNAN.

REVUE CRITIQUE

LES BESOINS ET LES TENDANCES DANS L'ÉCONOMIE SOCIALE [1]

C'est une preuve de conscience qu'ont donnée les deux grands économistes allemands Wagner et Schmoller, en plaçant, au début de leurs gros traités, l'un et l'autre, une introduction psychologique : ils n'ont point voulu nous cacher qu'ils s'appuyaient, celui-là sur une conception très abstraite et constructive des tendances humaines, celui-ci sur les données complexes, touchant ces tendances, de la sociologie et de l'histoire. — Cette opposition est-elle toutefois si tranchée : et, ne retenant ici que l'œuvre de Schmoller, la plus récente, sommes-nous, avec lui, en possession d'une psychologie sociale, économique, plus précisément exempte des vues *a priori*, — et bien consciente de son objet?

La psychologie moderne, dit Schmoller, nous montre, dans les sentiments, les modifications d'un équilibre des cellules nerveuses, et, dans notre appareil nerveux, un instrument surtout de réaction et de reproduction : les hommes peuvent donc éprouver des sentiments pareils; ils y tendent dans la mesure où ils s'imitent; mais par eux-mêmes, et en vertu de la ressemblance de leurs organismes, ils sentent souvent de même : or là est le germe de toute société. Les sentiments sont à vrai dire les premiers objets de réflexion et de conversation : car il y a un désir du bonheur qui est chez tous; or le bonheur est un équilibre difficile à atteindre : il y faut l'éducation et l'expérience; il faut se réadapter sans cesse, s'apercevoir qu'on souffre dans les conditions nouvelles, parce qu'on persiste à réagir comme autrefois, apprendre à modérer et modifier l'organisme nerveux si compliqué que nous sommes, tout cela en nous aidant des autres, de leur savoir et de leurs conseils. L'évolution des sentiments est un phénomène vraiment social. Une histoire psychologique du développement des sentiments, telle que celle tentée par Horwicz, serait la base de l'économie politique. — Il faudrait l'exposer en se persuadant d'abord qu'il y a une échelle des sentiments, où ils prennent rang suivant leur complexité : plus ils comprennent de rapports, plus ils sont haut dans l'échelle : et les plus élevés pénètrent les plus bas jusqu'à les transformer : la joie de se rassasier se fond dans la joie des réunions de famille, des assemblées mondaines, et prend un

1. Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, Leipzig, Duncker u. Humblot (1er Teil, 1900, 2e Teil, 1904).

aspect esthétique; l'amour du chaud et d'un abri sûr, si puissant chez le primitif, devient le goût de l'ordre intérieur et du confort. — Il y aurait lieu d'envisager sucessivement, de ce point de vue, les besoins, et, surtout, les tendances.

Le *besoin*, dit Schmoller en sa langue synthétique, c'est « toute nécessité d'augmenter notre joie ou de bannir notre peine par un contact avec l'extérieur, nécessité qui résulte, avec une certaine régularité et une certaine force, de notre vie spirituelle et corporelle ». Séparer, comme Sax et Wagner, les besoins en catégories, pour donner un fondement à l'activité de l'État et de la commune, est peu probant. A quoi bon coller l'étiquette : besoin collectif, sur l'armée ou le chemin de fer? Du point de vue de la science, il vaut mieux montrer comment ces besoins sont sentis d'abord individuellement, puis créent un courant collectif, si bien que les organes de l'État, en dernier lieu, s'en chargent. Les tentatives de Bentham, Jevons, etc., d'autre part, d'un point de vue mathématico-mécanique, pour soumettre les sentiments à une mesure, pour fonder les sentiments sur un calcul du maximum de joie et du minimum de non-joie, ont conduit surtout à des lieux communs, et ne valent qu'en tant qu'elles reposent sur des fondements empiriques. La méthode historique est le mieux propre à nous rendre compte du développement des besoins.

A première vue, on croit souvent que les besoins sont nés sous l'influence des événements extérieurs. Plus étudiée, l'histoire nous découvre, dans les nouveaux besoins, les produits du développement intellectuel et moral, esthétique aussi, intérieur. Car les événements extérieurs, découvertes, etc., source apparente des besoins humains, résultaient eux-mêmes du développement psychologique. Ainsi s'est constitué le monde des formes et des conventions où la vie moderne se déroule : toutes les complications et les raffinements, dans l'organisation visible de l'existence, répondirent surtout à un besoin intellectuel, le besoin de maintenir à tout prix le niveau de vie, et de l'élever si possible : ils furent comme « le crochet d'enrayure », nécessaire pour préserver les hommes du retour à la barbarie : ainsi le cérémonial du repas, et une certaine délicatesse de la table, étaient liés étroitement à une vie spirituelle intense et brillante. — Toutefois l'histoire nous montre aussi que tout accroissement de besoins n'est pas un bien. Une attitude psychologique actuelle peut être considérée comme un idéal, si bien que toute innovation, même dans une intention de progrès, mériterait d'être réprimée durement : les ravages produits chez les peuples sauvages par l'introduction et l'éveil trop précoce des besoins des civilisés en sont la preuve. Les lois contre le luxe, la prédication morale des ascètes, dans un certain état de civilisation, ont pu être justifiées. Une classe ou un peuple, lorsque leurs besoins s'accroissent, affrontent véritablement un examen, dont les résultats n'apparaissent pas toujours de suite : il se peut que les premiers pas sur cette route augmentent la

force active d'un groupe, que les suivants la paralysent. Il faut en réalité une santé morale vigoureuse pour supporter certains progrès.

Les besoins se manifestent sous formes de *tendances*, c'est-à-dire d'impulsions à l'acte, et à certains actes. Les tendances ne sont pas dès le début ce qu'elles seront plus tard, pas plus que le cerveau et les nerfs. La tendance est historiquement *devenue*. Entre la vague tendance à manger des premiers êtres et les exigences précises du gastronome, il y a toute l'évolution de l'humanité, et toutes ses expériences. L'impulsion et l'acte se divisent, laissant place entre eux à toute une suite de représentations utilitaires, et même morales. « L'instinct d'acquérir du sauvage indien, du paysan, du savant, du spéculateur sont, qualitativement et quantitativement, aussi différents que l'instinct sexuel, chez l'insulaire des mers du sud, et chez une lady anglaise bien élevée [1]. »

La sociologie abstraite antérieure s'est efforcée de ramener la vie sociale, à une tendance unique, principe d'une déduction qui rejoindrait le réel, et tout le réel. L'animal politique, d'Aristote, l'instinct d'acquérir des économistes, la tendance au mariage, ou la tendance au crime des statisticiens, ont tour à tour tenu ce rôle. Mais celles qui interviennent effectivement dans la vie sociale sont nombreuses, et elles se limitent les unes les autres [2].

La tendance à se conserver et *l'instinct sexuel*, forces primitives, et peu sociales en somme dans leur état premier, puisque seule la représentation d'un contentement individuel s'y associe, se sont développés et rejoints dans des formes plus proprement sociales. Elles se prêtaient à une riche différenciation, par la nature différente des buts naturels, d'abord, et surtout, ensuite, des moyens : des pensées de ruse, de vol, de violence, de meurtre s'y pouvaient joindre; la chasse et la pêche, la vie pastorale, le labour et la récolte, la guerre et le pillage, plus tard le commerce sous ses multiples modes, devaient transformer dans son aspect la tendance à la conservation des diverses tribus. La conservation de l'individu d'ailleurs peu à peu changeait de sens, la sollicitude de l'homme s'étendant à sa famille, à ses enfants. Parallèlement l'instinct sexuel, violent d'abord et égoïste, avec le mariage et ses formes plus complexes, devenait peu à peu un instinct social, altruiste même, s'accompagnant d'une idée de sacrifice, de charges nouvelles acceptées [3]. — Il y a une *tendance à l'action pour l'action* qui, en devenant force sociale, subit aussi l'influence du milieu social. L'homme sent de la force, des forces, emmagasinées dans son système nerveux : il sent le besoin de les dépenser. Les jeux de la physionomie, la mimique, le langage primitif expriment d'une façon désordonnée cette tendance. Mais il y a des façons méthodiques de la satisfaire, et ici intervient la société. La joie est alors

1. *Grundriss*, p. 22-26.
2. *Grundriss*, p. 26-27.
3. *Grundriss*, I, p. 27-28.

d'avoir bien employé ses forces, de les avoir proportionnées au but : mais les buts, l'idée des buts, est donnée avant que l'individu l'invente. Le plus souvent les jeux de l'enfant, premiers essais de sa force et de son habileté, lui sont suggérés ou appris par son entourage. De même les diverses voies ouvertes à l'activité sont tracées déjà en vertu des besoins et des coutumes du groupe : ce sont les métiers. Il y a une joie à remplir un métier, indépendamment même du terme utile, parce que, simplement, il y a des forces physiques ou autres de l'homme qui atteignent un but. C'est une façon de prendre conscience de soi. Mais ce sentiment se colore différemment suivant les métiers exercés : la joie d'agir du forgeron, celle du prédicateur, abstraitement, sont une même joie : ce sont deux joies si l'on songe surtout aux cercles de conscience où elles se développent. En tous cas cette joie d'agir est déjà un luxe, est moins primitive que la simple joie de se conserver [1]. — Moins primitive encore, bien que se rencontrant aux débuts de l'histoire, est *la tendance à se distinguer des autres*, la rivalité. Mobile vraiment, exclusivement social. Tendance vitale d'ailleurs, car nul ne peut se flatter de vivre sans l'assentiment d'un certain cercle. L'explication récente du vêtement est conforme à la science, qui fait venir le vêtement de la parure, et la parure du désir d'être reconnu membre d'un groupe élevé, par les plumes, les couleurs, les tatouages, les anneaux, les ceintures dont on s'orne. Suivant les cas, on voit du reste, sous l'influence de cette tendance, les hommes tantôt aspirer, par la conformité totale de leurs actes, de leur extérieur, avec ceux d'autres, à se faire considérer comme socialement du même rang que ceux-ci (la politesse mondaine repose sur la fiction que ceux qui se réunissent dans un salon sont égaux et se reconnaissent pour tels), tantôt faire effort pour ne ressembler point aux autres, mais paraître plus riche ou plus puissant, d'essence supérieure. Dans les petites villes où tous se connaissent et perpétuellement s'observent, la moralité est plus grande simplement peut-être par cette raison. Mais les voleurs même forment des cercles, qui ont leur point d'honneur, où l'on jouit d'une considération plus ou moins forte, où les rivalités ne sont pas moins intenses qu'ailleurs [2].

Ce fut quelque temps un dogme que l'*instinct d'acquérir*, envisagé du reste comme une force simple et identique chez tous, suffisait, comme donnée psychologique, dans la science sociale. On a cherché à corriger le caractère simpliste de cette conception, l'instinct d'acquérir est devenu l'intérêt, qui comprenait l'intérêt pour autrui, source de joies personnelles (Roscher, Knies), — ou bien, tout en admettant que la vie sociale est modifiée en fait par les autres propriétés du caractère humain, on a conservé la recherche de la richesse comme principe d'une science dite hypothétique (Stuart

1. *Grundriss*, I, p. 28-29.
2. *Grundriss*, I, p. 29-31.

Mill). Il faut aller plus loin, ne pas se soucier d'abord de conserver à la science le caractère d'une déduction, tenir compte des diverses tendances, et surtout des divers aspects de chaque tendance, quitte à introduire dans l'étude sociale des notions souvent individuelles.

L'examen des primitifs permet d'induire que la tendance à amasser des biens matériels ne fut sans doute pas le mobile le plus ancien. Certes, la joie éprouvée par le sauvage en présence des parures, des belles armes, entraîne le désir de les conserver, de s'en réserver l'usage propre. Mais si on désire ces choses, c'est pour la jouissance, et, en langage économique, pour la consommation immédiate. Perpétuer une jouissance est le principal : acquérir l'objet n'est qu'accessoire. La jouissance dissipatrice, qui est le contraire de l'instinct d'acquérir, la paresse, qui l'empêche d'aboutir, prédominent plus fréquemment que lui. Si l'on a le suffisant, on ne désire pas le surplus. On travaille beaucoup par habitude ou par nécessité, quand on travaille; les femmes, les esclaves, les vieillards, par sympathie ou par crainte. La recherche de l'intérêt se montre d'abord, surtout, dans le désir de parts meilleures et plus grandes de nourriture et de boisson, de plus belles parures, d'une place d'honneur dans les fêtes. — C'est seulement ensuite, quand on posséda beaucoup de femmes, d'esclaves, de troupeaux, quand surtout l'on entra en contact avec des civilisations plus avancées, que tout changea. La poésie des Germains, après leur contact avec la culture sud-européenne, est remplie pendant des siècles du trésor des *Niebelungen*. Alors seulement on eut à la fois la notion et le désir bien conscient de la richesse. Les peuples, les tribus où l'instinct d'acquérir ne devint pas l'école du travail peu à peu disparurent.

Tel qu'il est aujourd'hui, il ne se laisse pas ramener facilement à une notion typique. Dans les professions et les classes sociales, chez les individus, l'instinct d'acquérir se résout en tendances variées. Chez les officiers, les prêtres et les fonctionnaires il est moins développé (et là encore il faut admettre bien des cas); les artisans et les petits paysans l'acquièrent lentement; les travailleurs, les classes inférieures le possèdent à un degré faible (et pour cause). Mais ce n'est pas là une classification réelle, car à l'intérieur d'une même classe, suivant les groupes secondaires, suivant aussi l'éducation, et, pour une part sans doute, le substrat organique et congénital, le même instinct change de coloration : il peut être lié, suivant la langue du psychologue associationniste, avec de forts désirs des sens, ou avec l'amour de la famille, et encore avec l'ambition, la dissipation, l'avarice, l'énergie, la paresse, la ruse. L'économiste a rarement tenté d'étudier la psychologie du capitaliste : et cependant, depuis l'usurier éhonté jusqu'à l'entrepreneur sérieux qui évite tout gain illégitime, il y a un nombre infini de types intermédiaires.

C'est sans doute la complexité réelle de cette notion qui explique en ce qui la concerne les scrupules de l'appréciation morale. Au vrai,

les socialistes ont tort, qui condamnent le désir de la richesse. L'histoire nous a montré des peuples, tels que les Madégasses, où l'avidité, mais non une grande activité économique, s'est développée : inversement, dans nombre de nations industriellement avancées, l'honneur commercial, et des vertus élevées. Il faut regretter le triomphe de ceux qui obéissent seulement à cet instinct : toutefois peut-être servent-ils mieux l'intérêt général que des entrepreneurs d'âme élevée, mais dénués d'habileté et d'expérience.

Les besoins de se conserver, d'agir, dêtre considéré, d'acquérir, épuisent-ils la nature humaine considérée dans ses relations avec l'économie? Il y a chez les peuples civilisés une véritable *tendance à travailler*, qui ne se confond pas avec le goût d'agir pour agir, qui est esthétique et morale à la fois. Esthétique, car tout travail est un rythme (*Arbeit und rythmus*), une organisation de l'activité suivant une loi, et c'est cette organisation qui par elle-même devient un besoin, surtout sous un régime de division du travail, moral aussi, puisque le travail implique un effort, une contrainte. Le travail ainsi conçu est l'objet d'une tendance, parce que le travail organise mieux les parties du corps exercées, les affermit, les fait à la fois plus indépendantes et plus excitables. L'homme qui travaille, surtout depuis des générations, est plus adroit, plus alerte, plus résolu. Le travail est un enrichissement : chaque travail mécanique implique des éléments spirituels, tout travail spirituel a ses côtés mécaniques. Concevoir tout travail à l'image des déplacements de leviers ou du mouvement des rouages dans une machine, c'est méconnaître cette tendance, qui est aussi, dit Schmoller, une vertu, la vertu économique, de préférence même à l'instinct d'acquérir.

On ne saurait reprocher à Schmoller d'avoir, au cours de cette analyse historico-psychologique des sentiments sociaux, fait oublier parfois qu'il s'agissait d'économie politique. L'idée que la richesse est une chose inanimée, qu'elle porte en quelque sorte en elle les lois abstraites de son développement, ne saurait trop être combattue. Replaçant l'économie sociale dans la sociologie et dans l'histoire, Schmoller fait réapparaître la multiplicité des tendanees qui déterminent nos démarches économiques, leur complexité et souvent leur individualité.

Remarquons qu'il ne faut pas se laisser tromper sur les vrais postulats de l'économie abstraite par la simplicité de ses constructions : ils ne veulent pas, et ne peuvent pas du reste, prétendre, que tout agent de la production, ou de la consommation, n'obéit qu'à un motif, toujours le même, la recherche par exemple de l'intérêt personnel : ils ne nient pas que le caractère individuel et les circonstances de milieu ne contrecarrent parfois l'action de ce motif : il y a des avares, des prodigues : mais, disent-ils, si une psychologie individuelle doit mentionner, étudier, tous ces cas, la nature même de la science sociale veut qu'elle n'en tienne pas compte : la société comprend un grand nombre, un nombre théoriquement indéterminé

d'individus : les faits particuliers, individuels, sont des différences très petites, infinitésimales, dans l'ensemble, et plus le nombre des individus considérés est grand, plus ces différences tendent à se compenser : pour l'ensemble, la loi de la recherche de l'intérêt, mobile prépondérant, reste donc vraie : c'est ainsi que dans le calcul différentiel, on peut éliminer sans changer les résultats les quantités infiniment petites. — Or c'est admettre deux points également obscurs : d'abord que l'intérêt personnel est vraiment le modèle prépondérant pour la majorité des hommes : mais qu'est-ce que la recherche de l'intérêt? Si c'est l'action en vertu d'une impulsion personnelle, individuelle, en vue des seuls objets qui nous conviennent, la proposition est inexacte : c'est méconnaître l'étendue de l'influence sociale, de la coutume, des mœurs et des règles établies : et si, subtilement, l'on introduit l'idée que rechercher son intérêt c'est le rechercher dans la société, en s'accommodant aux règles et aux usages, inconsciemment l'on accorde une influence considérable aux actes accomplis sans préoccupation d'intérêt personnel; car ce sont ces actes qu'on imite, et qui se prêtent le mieux à ce qu'on les formule comme règles sociales. Admettons toutefois que la recherche de l'intérêt, de quelque façon qu'on la détermine, soit un mobile dominant. Est-ce à dire que la loi des grands nombres s'applique ici sans difficulté? On dit que dans la masse les divergences individuelles se compensent : il n'y a guère là qu'une formule abstraite. La masse, en économie, se décompose d'abord en groupes dont chacun est objet d'études : or ces groupes ne sont pas également nombreux : il y a les capitalistes et les ouvriers; il y a des catégories de capitalistes; quand toute une série de phénomènes économiques s'explique par les actes d'un petit nombre d'industriels, maîtres du marché, organisés en trust ou cartel, en ce qui concerne les divergences individuelles dans ce groupe, la loi des grands nombres ne peut être invoquée. Si d'autre part une série économique s'explique par l'action d'un ensemble vraiment considérable (grève dans la grande industrie, demande d'un article de première nécessité, emprunt public), on n'a pas le droit de mettre toutes les divergences sur le même plan, de leur coller à toutes l'étiquette : individuelles; il y a des divergences individuelles : elles s'expliquent par le caractère, l'hérédité : mais il y a des divergences sociales, et celles-là ne s'annulent pas. Si elles s'annulaient, le devoir de l'économiste serait d'ailleurs de les mettre en lumière : la moyenne des prix des denrées dans un pays, pendant une période, ne fournit qu'une donnée vague : ce qu'on veut connaître ce sont les prix dans les différentes phases de cette période, dans les différentes parties de ce pays (mois par mois, et dans chaque département). Toutes ces données particulières s'écarteront de la donnée moyenne, parce que des forces sociales diverses ont agi sur les divers groupes d'individus aux divers moments, parce que sous l'influence de ces forces les mobiles se sont différemment hiérarchisés dans leur esprit : et c'est

cela qui est la vraie matière de la science. La science sociale doit s'inspirer de ce principe : la société se compose de groupes élémentaires, et non d'individus : c'est de ces groupes qu'il faut partir : s'il est possible de faire abstraction des motifs proprement individuels (ce qui est douteux dans certains cas), il serait contraire à toute méthode de ne point tenir compte des tendances particulières des groupes.

Ce n'est donc pas seulement parce qu'ils ont accordé un poids déterminant au désir de la richesse, à la poursuite de l'intérêt, c'est aussi et c'est surtout parce qu'ils n'ont point considéré les influences et les sentiments *sociaux* où les tendances individuelles trouvent leur limite, que les économistes classiques nous paraissent prêter à la critique. Et ce n'est pas exactement à ce point de vue que se place Schmoller lorsqu'il les combat. Aux individus définis comme poursuivant leur seul intérêt, il oppose au nom de l'histoire les individus réels, avec toute la richesse de leurs tendances, mais ce sont toujours *les individus*, les activités *individuelles*, auxquels il revient. Cette position est attaquable.

Ce n'est point par hasard que les historiens, tous ceux qui appliquent aux problèmes sociaux la méthode historique, insistent sur la continuité de l'évolution, sur l'influence exercée par le passé sur le présent : l'historien s'occupe surtout des individus à travers lesquels les traditions et les habitudes se transmettent. Mais dans certaines sciences sociales, en particulier dans la science économique, le point de vue est tout autre, et doit l'être. Sans doute il y a une continuité technique depuis l'outil de l'âge de pierre jusqu'aux machines modernes, il est vrai que l'instrument de crédit perfectionné présuppose la circulation monétaire simple comme l'abstrait implique le concret, il est vrai que les moyens de jouir plus compliqués ne suppriment pas les anciens, il est vrai que par l'héritage et la dot les classes tendent à se perpétuer. Ce qui caractérise toutefois la vie économique, c'est, semble-t-il, une indépendance assez grande en même temps par rapport aux autres relations, et par rapport à son propre passé, en vertu aussi bien du nombre d'individus qui y interviennent activement chaque jour que de la rapidité actuelle de son évolution. Aussi est-ce le domaine où les changements brusques, radicaux, sont le plus possibles et le mieux acceptés; les institutions économiques portent plus que les autres la marque des hommes actuels. Or si la vie économique était organisée, si l'évolution économique était réglée par les seuls individus, il est vraisemblable qu'ils tendraient à ralentir son rythme : tandis que c'est elle au contraire qui les oblige à changer brusquement leurs représentations et leur manière d'agir : et elle ne le peut que par l'intermédiaire des groupes qui la supportent, par l'influence que les groupes exercent sur leurs membres, c'est-à-dire en prenant la forme d'une vie et d'une évolution *sociales*. C'est donc une grave erreur que de vouloir expliquer par les individus, même en les supposant très intelligents, même en

supposant qu'ils s'imitent très vite, la série des faits économiques. Il faut distinguer, en science économique, des façons d'agir ou des activités individuelles, des façons d'agir et des activités sociales; les unes et les autres n'ont pas la même nature et n'obéissent pas aux mêmes lois.

En psychologie économique surtout, on risque de mal représenter les faits dans la mesure où l'on ne distingue pas assez, des états de conscience individuels, ceux de la conscience sociale. Il nous semble que cette confusion vicie souvent l'analyse de Schmoller. Lorsqu'il s'agit d'une conscience personnelle, il est naturel d'expliquer la forme actuelle d'un sentiment par son évolution à partir du jour où il est apparu, et, comme le plus souvent il s'est modifié sous l'influence d'un nombre croissant de souvenirs, de comparer cette évolution à un enrichissement : les formes d'identité et de continuité qui sont celles de la conscience individuelle justifient jusqu'à un certain point de telles constructions. Mais on ne peut expliquer de la même manière la forme actuelle d'un sentiment social parce que nous ne savons si la conscience sociale est identique et continue, ni si, proprement, elle *évolue* : surtout il n'est pas légitime d'interpréter un sentiment social comme la transformation, l'éclaircissement, l'élargissement d'un sentiment d'abord individuel, parce que rien ne nous prouve que la conscience sociale et ses produits soient une somme et un développement des consciences individuelles et de leurs produits. Par exemple Schmoller voit dans l'amour de la famille une dérivation, une complication, à la fois de l'instinct de conservation et de l'instinct sexuel. Pour le premier, il n'est pas douteux qu'il fasse une hypothèse arbitraire, en affirmant qu'il est primitif, et que l'amour de la famille est dérivé : ne peut-on supposer qu'au début l'individu se connaît d'abord comme membre d'un groupe, qu'il ne conçoit pas sa vie en dehors de ce groupe, que le sentiment de famille est dès lors antérieur, le sentiment de conservation individuelle dérivé? Dans son étude sur le suicide, M. Durkheim a établi, entre autres lois, que « le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration de la société domestique », c'est-à-dire que tout se passe comme si le sentiment de conservation individuelle était fortifié et comme soutenu dans certains cas par l'amour de la famille. En réalité il n'y a pas entre ces deux sentiments un rapport de causalité, parce que ni leur objet, ni leur lieu, n'est, à quelque égard que ce soit, le même. Quant à l'instinct sexuel, il faut sans doute posséder une foi robuste en la finalité pour y trouver la cause, ou même une des causes, du sentiment de famille tel qu'il existe chez les peuples civilisés modernes. Schmoller voit d'autre part dans le désir de se distinguer des autres un des mobiles sociaux les plus importants de l'activité économique. Ici il faut s'entendre. Tant qu'il s'agit du désir de se distinguer chez l'individu, on peut si l'on veut chercher un rapport entre les formes primitives et développées de ce sentiment : mais on ne sort pas

alors de la psychologie individuelle. Peu importe en effet que ce sentiment soit devenu plus intelligent sous l'influence de la vie dans le groupe, qu'il se guide sur les objets de l'estime ou de l'admiration du groupe et que ces objets soient de jour en jour plus normaux, tant qu'il pousse l'individu à se distinguer *lui-même* des autres, on ne peut dire que son essence soit nouvelle, ni qu'il faille chercher sa cause ailleurs qu'en la nature même de l'individu. Mais il y a des rivalités sociales, un désir de se distinguer qui se rapporte au groupe tout entier : ici c'est bien un phénomène nouveau, différent *de nature* du précédent, d'ailleurs souvent *en opposition* avec lui, qui intervient. Entre autres raisons à l'appui de cette distinction, notons que, en général, le désir de se distinguer chez l'individu se suffit à lui-même, est sa fin, que le plus souvent le désir de se distinguer pour un groupe, l'émulation qui le met aux prises avec les autres, n'est qu'un moyen, en vue d'obtenir de tous les membres du groupe le maximum d'activité : l'utilité du groupe étant le but. On montrerait de même qu'entre le désir d'acquérir chez l'individu pour lui-même, et chez le membre du groupe pour le groupe, qu'entre le désir d'agir pour détendre ses nerfs, et d'exercer une activité utile au groupe, il n'y a qu'une analogie de termes; et que le goût du travail tel qu'il est héréditairement développé chez l'ouvrier (en admettant qu'il le soit), n'est pas comme tel un sentiment social.

Au fond Schmoller ne distingue pas les états d'âme sociaux des états d'âme individuels : l'expression cercle de conscience, qui pourrait tromper, doit être comprise comme un consensus d'individus, d'esprits individuels, créé sans doute par l'imitation, et non comme une *nature* nouvelle : l'explication historique se ramène ainsi, en quelque manière, à une explication par des *moyennes* : comme il est impossible d'épuiser l'infinité des actions et influences individuelles, on retient les plus fréquentes, à chaque époque, et on les appelle actions ou influences sociales. D'autre part, on explique leur succession par une évolution d'états d'âme, et cela dispense d'une recherche plus précise : car de même qu'en psychologie individuelle la meilleure connaissance qu'on ait du rapport de causalité entre deux états consiste à les éprouver l'un après l'autre, on se figure connaître l'enchaînement des sentiments sociaux quand on a passé de l'un à l'autre en imagination; ou encore de même qu'en psychologie individuelle on explique l'apparition d'un état, volition, souvenir, etc., par le fait qu'on se l'est assigné comme fin, de même en psychologie sociale on croit expliquer une série successive de sentiments lorsqu'on la transpose en une finalité en acte. Ces deux erreurs de méthode, qu'on retrouverait dans toute psychologie sociale où l'on ne distingue pas entre le social et l'individuel, on ne peut dire que Schmoller s'en soit préservé.

MAURICE HALBWACHS.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

L'Année philosophique (14ᵉ année, 1903), publiée sous la direction de **F. Pillon**, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 5 fr. (Félix Alcan, édit.)

Ce volume contient, outre la bibliographie philosophique de l'année 1903, les quatre mémoires suivants :

1° *La morale d'Épicure*, par V. Brochard. — L'objet de ce mémoire, lu récemment à l'Académie des sciences morales et politiques, est de mettre en lumière certains points de la doctrine épicurienne, trop souvent négligés par les historiens. M. Brochard tient surtout à distinguer l'Épicurisme non seulement de la doctrine cyrénaïque, mais aussi de la doctrine utilitaire, avec laquelle on l'a parfois confondu (par exemple, Guyau). Voici la véritable doctrine d'Épicure : pour être heureux, le sage ne doit pas souffrir dans son corps, ni être troublé dans son âme. Pour chasser le trouble de l'âme, il suffit, on le sait, d'une théorie vraie de la nature, de la connaissance de la physique qui dissipe les vaines craintes des dieux et de la mort. Pour ne pas souffrir dans son corps, il faudra s'abstraire des douleurs corporelles, détourner d'elles sa pensée, et vivre exclusivement de la vie de l'âme. Il faut, grâce à la mémoire et à l'imagination, se réfugier dans un monde idéal, et, par une autosuggestion, se procurer des joies qui compensent les douleurs actuelles. La thèse épicurienne a été souvent tournée en dérision. M. Brochard fait justement remarquer en elle « une âme de vérité et même une vue profonde sur ce qui est l'essence même de la sagesse ». Il s'agit de l'influence que peuvent avoir les idées et les sentiments anciens pour modifier les sensations actuelles; et, bien qu'on ne soit pas encore d'accord pour savoir si l'évocation d'un souvenir heureux en un jour de malheur est un bien ou un mal, on reconnaîtra qu'Épicure a posé un problème qu'agite la science moderne; et, malgré l'insuffisance du remède qu'il préconise, on ne peut pas refuser au vieux philosophe d'avoir vu que « contre l'adversité nous n'avons de recours qu'en nous-mêmes », car nous sommes libres, maîtres de nos pensées et de notre volonté. Aussi, ajouterons-nous à la pensée de M. Brochard, est-il exagéré de prétendre que l'expression de relâchement (ἄνεσις) est « à elle seule la formule complète de la philosophie

d'Épicure », et que « relâchement, atonie, inertie c'est tout l'Épicurisme » (Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, II, p. 118). La curieuse interprétation de M. Brochard donne lieu à d'importantes conséquences psychologiques et morales. Formulons une critique : la ressemblance que l'auteur établit entre le monde idéal d'Épicure et le monde intelligible de Platon nous paraît exagérée. L'analogie ne serait peut-être que dans les termes.

2° *La critique de Bayle, critique des attributs de Dieu* (*simplicité*), par F. Pillon. — En cette étude qui fait suite à celle de *l'Année philosophique* de 1902, M. Pillon étudie le caractère de simplicité attribué à Dieu par les philosophes spiritualistes, et, à ce propos, l'idée de substance, l'idée d'espace. Nous ne pouvons pas suivre le savant auteur dans ces discussions profondes et détaillées; indiquons les points principaux de son argumentation. Les théologiens et les métaphysiciens spiritualistes considèrent la simplicité comme un attribut divin; et Fénelon pense que la simplicité divine est infiniment plus parfaite que la simplicité des substances spirituelles créées; et elle s'applique non seulement à la substance divine, mais aux perfections divines qui ne sont qu'une même chose sous des noms divers. Cette conception nous ramène à l'un absolu du néo-platonisme; et un théologien aurait pu faire des objections à Fénelon, en lui montrant qu'il s'éloignait et du christianisme et du déisme. Attribuera-t-on à Dieu la simplicité de substance, telle qu'elle appartient à l'âme humaine? Cette simplicité serait en contradiction avec un autre attribut : l'immensité; et il ne suffit pas de dire que cette difficulté provient de la faiblesse de l'esprit humain et de l'infinie perfection de Dieu. Bayle ne se contente pas de ses échappatoires : selon lui, l'immensité ne peut être qu'une étendue réelle. Aussi, croit-il devoir prendre une attitude agnostique, combattue par Malebranche qui faisait appel aux analyses récentes de la philosophie. Mais, quand nous parlons de substance simple que nous ne connaissons pas sous les pensées, ses manières d'être, c'est comme si nous parlions de quelque chose d'inétendu, d'incorporel, d'immatériel. Donc, pensait encore Bayle, on n'exprime rien de positif dont on puisse se former l'idée. — La substance simple ne peut pas exister en dehors de la conscience; n'étant perçue d'aucune façon, n'étant l'objet d'aucune idée qui s'ajoute à celle de la conscience, elle se réduit à deux mots vides de sens. Cette conclusion se rapproche de la solution donnée par Kant à la seconde antinomie. A ce propos, M. Pillon fait remarquer la valeur de l'antithèse, en ajoutant que Kant trouvait, par avance, *absurde* l'idée de points dynamiques, d'atomes inétendus, comme l'admettaient Vacherot, Saisset, Paul Janet et Alaux. La distinction des deux genres de substances simples telle que la suppose l'antithèse de l'antinomie kantienne s'applique à la monadologie de Vacherot et de Janet, non à celle de Leibniz, pour lequel la monade était un sujet pensant, une âme inférieure. Le *spiritualisme universel* de Leibniz, nettement

substantialiste, reconnaît que toutes les substances possèdent ces attributs inséparables : simplicité et spiritualité. Bayle demandera alors comment une substance simple pourra agir d'une façon variée. Il restera toujours cette difficulté : comment expliquer les rapports des substances simples avec l'espace? la solution se trouve dans la théorie kantienne de l'espace, loi mentale, théorie qui amène à comprendre l'illusion de la substance simple et inétendue comme celle de la substance composée. Seulement, Kant a eu tort de ne pas distinguer entre les monades-consciences et les monades-substances, ces dernières subsistant dans le monde nouménal. La tradition substantialiste l'a empêché d'opposer les premières aux secondes, comme l'unique réalité à une entité chimérique. Leibniz n'aurait pas compris non plus qu'on refusât d'affirmer que Dieu n'est ni une substance étendue, ni une substance simple, et qu'on en fît une conscience, la Conscience première, principe de toutes les autres. C'est cependant le progrès nécessaire de sa propre pensée philosophique.

3° *Essai sur l'instinct réaliste, Descartes et Th. Reid*, par L. Dauriac. — L'auteur étudie l'instinct réaliste, cette disposition naturelle et universelle de l'esprit, qui se manifeste chez chacun de nous par une invincible croyance à la réalité des choses. Cet instinct a été signalé par Aristote qui a dit : il est absurde de douter de l'existence de la nature; et tous les philosophes grecs sont réalistes. Descartes et Reid diffèrent par la méthode; mais ils arrivent aux mêmes conclusions. Reid parle, en effet, d'instincts de l'intelligence, qu'il s'agit de ne pas dissoudre par une analyse, comme Hume l'a fait pour la notion de cause; car « c'est par l'obéissance à ses instincts que l'intelligence s'assurera contre les causes de destruction issues de la réflexion métaphysique ». Ainsi, nous affirmons spontanément et instinctivement l'existence du monde extérieur. Descartes a résisté à l'instinct réaliste, mais l'a justifié ensuite. L'existence du monde ne se légitime, pour lui, que par l'existence de Dieu, qui n'est pas trompeur. Le solipsisme a paru rationnel à Descartes; il l'a traversé, mais avec l'intention de ne pas s'y maintenir; seule, la possibilité d'un Dieu trompeur tient en échec la réalité du monde extérieur; or, comme il n'est pas possible de supposer un Dieu trompeur, il ne reste plus qu'à nous laisser guider par l'instinct. — La conclusion de Descartes sera le point de départ de Reid. Après avoir dit que nous percevons les choses, comme si nous entrions en elles et les devinions, Reid dit que la perception externe se fait par l'intermédiaire d'un témoignage interne : « la sensation significative »; c'est dire que la perception se confond tout simplement avec la croyance naturelle. Mais Reid croyait, à l'encontre de Descartes, que réalisme et idéalisme sont contradictoires; il fut un *chosiste*, et tourna autour du sens commun dont il a rédigé le *credo*. M. Dauriac termine son intéressante étude, en montrant que Renouvier ne méconnaissait ni l'instinct réaliste, ni la nécessité de le légitimer. Il a donné un sens raisonnable à l'argu-

ment moral en faveur du réalisme, et montré que le solipsisme spéculatif se heurte à une croyance, c'est-à-dire à l'instinct réaliste.

4° *Corrections à la plus récente des traductions françaises des « Prolégomènes » de Kant*, par O. HAMELIN. — Les pages consacrées à ces corrections s'adressent spécialement aux professeurs et aux étudiants en philosophie auxquels elles offrent un complément nécessaire de la traduction française des *Prolégomènes* de Kant publiée en 1891.

La bibliographie philosophique contient les comptes rendus de 106 ouvrages parus en France dans le cours de l'année 1903; elle forme plus de la moitié du volume; elle est due à M. Pillon et à M. Dauriac.

Le volume se termine par une brève notice nécrologique consacrée à Charles Renouvier.

JULES DELVAILLE.

Dr A. Rist. — LA PHILOSOPHIE NATURELLE INTÉGRALE ET LES RUDIMENTS DES SCIENCES EXACTES, 1re partie. Paris, Librairie scientifique, A. Hermann.

A l'origine de tout phénomène il est possible de retrouver la vie : telle est la proposition fondamentale à laquelle veut s'attacher l'auteur, et qu'il s'efforce de démontrer dans son introduction. Notre langage est un premier indice du sentiment confus que nous avons de cette vérité. Les métaphores qui sont au fond de la langue courante ou de la langue scientifique rappellent incessamment que nous projetons la vie et les actes qui la composent dans tous les faits dont nous parlons (force, énergie, tension, fonction, etc.). S'exprimer comme on le fait, c'est implicitement affirmer la relation intime du moi et du non-moi.

Mais cet aveu s'oublie bien vite et non seulement on sépare radicalement les deux mondes de l'activité animée et de la matière morte, mais on essaie d'expliquer le premier à l'aide du second, et de le mettre ainsi sous sa dépendance. Et pourtant les savants ne sont-ils pas là pour nous montrer toute une série de phénomènes variés, qui ne se produiraient pas sans l'action de quelque être vivant? D'une manière générale l'acte d'un vivant est nécessaire pour créer une différence de potentiel et pour la faire cesser.... En vain nous essayons de fonder le monde sensible sur l'atome, nous ne voyons pas qu'en posant l'atome, nous le conditionnons d'après nous-mêmes. En vain nous entretenons « l'illusion qui réduit notre rôle à celui d'un témoin; aussi longtemps que nous sommes, nous sommes ouvriers, et l'ensemble des vivants est l'architecte de l'Univers. Il n'y a pas la matière brute et la matière animée qui serait en quelque sorte le luxe, le jouet de la première. Il n'y a d'objets que façonnés par de la matière vivante... ».

L'auteur essaie d'appliquer son idée fondamentale à l'enseignement

de la Géométrie et de l'Arithmétique, c'est-à-dire qu'il se propose de mettre en évidence dans tous les éléments que manie le mathématicien la trace de sa vivante initiative. Pour ce qui est de la Géométrie, il s'attache à montrer que la vraie origine de nos raisonnements doit être cherchée dans les conditions auxquelles nous soumettons nos mouvements successifs pour donner naissance aux figures. En Arithmétique de même il veut définir le nombre par un acte : le nombre, dit-il, est le résultat de l'acte de compter. Ce que nous comptons d'ailleurs, ce sont les occurrences, certaines rencontres où nous intervenons. Il semble que nous comptons des objets. En réalité nous comptons nos actes et les occasions de nos actes, les objets. On compte d'ailleurs soit pour former un pluriel, soit pour donner un numéro de classement, soit pour mesurer. L'exposé du calcul numérique devra montrer comment naissent les occasions de soumettre ces activités à une discipline. C'est à quoi s'applique notre auteur pour les quatre opérations, cherchant toujours, et sauf à changer les locutions courantes, à adapter des diagrammes ingénieux aux occurrences qui les justifient.

Dans ce livre si curieux et si personnel deux idées nous frappent, que l'auteur semble inconsciemment confondre. D'une part nous nous représentons le monde à travers notre propre activité, et les sciences mathématiques, en particulier, sont un effort pour créer ou recréer toutes les notions et toutes les occurrences à propos desquelles notre esprit a l'occasion de s'exercer. Et en vérité, nous sommes sur ce point de l'avis de l'auteur, plus peut-être que lui-même — car nous irions beaucoup plus loin pour démontrer le rôle de l'activité intellectuelle, qu'il semble trop sacrifier à la seule activité motrice et sensible. Nous approuvons donc au moins l'intention qu'il apporte dans sa réforme de l'enseignement mathématique, sauf à nous demander si l'expérience ne prouverait pas qu'il y a là trop d'ingéniosité peut-être, et si on ne peut en s'éloignant beaucoup moins des méthodes ordinaires donner toute son importance à l'activité créatrice de l'esprit. — Mais d'autre part, et c'est là l'idée fondamentale de l'auteur, ce n'est pas seulement notre connaissance du monde, notre science qui est imprégnée de nous-mêmes, c'est ce que nous nommons les choses matérielles, ce sont les phénomènes du monde physique, qui sont le produit de l'activité vivante. Cette fois nous sommes en présence d'une affirmation hardie, à l'appui de laquelle, l'auteur ne paraît apporter aucun argument positif. Le plus sérieux, et le plus apparemment scientifique à ses yeux, semble être cette remarque que jamais une différence de potentiel ne se produit sans l'intervention d'un être vivant; — mais d'où sort une semblable proposition? Les faits que cite l'auteur sont tous empruntés au laboratoire du Physicien qui a préparé des expériences, et son argumentation revient chaque fois à dénoncer la main de l'expérimentateur dans la disposition des choses. Mais si nous sortons du laboratoire du Physicien et que nous jetions

les yeux sur la nature, nous observons constamment des variations de potentiel, sans apercevoir aucune trace de l'activité vivante à l'origine. Les phénomènes électriques qui se produisent pendant un orage, les actions chimiques qui se réalisent sans cesse au-dessous de l'écorce terrestre, et donnent lieu par exemple aux éruptions des volcans etc., nous donnent d'innombrables exemples de variations de potentiel : où est le vivant qui est intervenu? Il y a là-dedans des forces en jeu, des tensions, etc., et le fait que ces expressions rappellent notre activité propre ne suffit pas, à moins d'un énorme jeu de mot, pour déclarer que la vie est à l'origine de ces phénomènes. On dira peut-être : De ce que nous ne la voyons pas il n'est pas permis de conclure avec certitude qu'elle n'y est pas, ou qu'elle n'y a pas été. Soit! mais quand la nature nous offre sans cesse des variations de potentiel indépendantes à nos yeux de toute action vitale, c'est à l'auteur de faire la preuve que cette action existe ou a existé... au risque, pour sa philosophie, de rester une séduisante et inoffensive rêverie.

G. M.

Paul Stern. — Das Problem der Gegebenheit, *zugleich eine Kritik des Psychologismus in der heutigen Philosophie*. Berlin, Cassirer, 1903, VI-79 p. in-8°.

Livre court et substantiel, auquel on peut faire deux critiques. D'abord, il semble mal composé : les développements de la première partie, spécialement négative, reviennent à chaque instant dans la seconde, consacrée à l'exposition des idées personnelles de l'auteur. Ce défaut s'explique d'ailleurs sans peine, ces idées étant bien plutôt critiques que proprement constructives. D'autre part, les critiques de l'auteur ne présentent pas toujours une clarté suffisante, par le fait de s'adresser, comme l'indique le titre, aux doctrines spéciales du psychologisme allemand contemporain, en particulier celles de Cornelius et de Lipps, en même temps qu'à l'empirisme et à l'associationnisme sous leur forme générale et pour ainsi dire schématique. Il en résulte que cette étude, psychologique d'apparence, porte presque exclusivement sur les opérations supérieures et proprement logiques de l'esprit, et se rapporte plutôt à la théorie de la connaissance qu'à la psychologie. Ces réserves faites, il faut reconnaître l'utilité d'une critique en forme de théories psychologiques qui ont longtemps eu faveur en France, comme réaction contre le spiritualisme classique, et qui, même dans leur déclin actuel, ne sont guère combattues qu'implicitement.

L'auteur débute par une explication fort juste des raisons de cette faveur : les doctrines empiriques se sont développées par une réaction naturelle contre le spiritualisme plus ou moins grossier dans lequel a dégénéré l'idéalisme. C'est l'idéalisme dans sa pureté primitive que

veut appliquer à la psychologie l'auteur, qui se rattache expressément à l'école de Marbourg. Dans ses tendances scientifiques, la psychologie empirique n'emprunte à la science que des insuffisances. L'idée directrice partout présente et rappelée à chaque page du livre est que le fait psychique n'est pas une réalité immédiatement donnée, qu'il est plus qu'une matière brute, que ses formes les plus simples et élémentaires sont déjà le résultat d'une élaboration, les manifestations de l'activité de l'esprit. « Le premier devoir de la philosophie est de réduire le donné apparent à une apparence de donné. » Cette phrase, et certains développements, font songer à Bergson.

Tout en signalant l'intérêt de la polémique contre le psychologisme, nous nous bornerons, en relevant quelques-unes des plus intéressantes variations que l'auteur exécute sur ce thème fondamental, à celles de ses critiques qui portent contre l'empirisme psychologique en général et l'associationnisme sous toutes ses formes. Comment expliquer, en partant de données empiriques, soit impressions physiques, soit phénomènes psychiques élémentaires, l'universalité et la nécessité des formes supérieures de la pensée? Par quoi le donné serait-il qualifié de donné, sinon par une activité de la conscience même? Les données sensibles incohérentes peuvent-elles s'organiser d'elles-mêmes en un système cohérent? Le mécanisme psychologique s'appuie sur une analogie avec la mécanique, mais cette analogie implique une conception de la mécanique qui n'est plus au courant même au point de vue scientifique : le mécanisme psychologique entend par causalité la production d'un fait par un autre fait alors que pour la mécanique la causalité ne consiste que dans la formule générale de l'évolution d'un système, dont les phénomènes successifs ne représentent que des étapes isolées. Enfin ce mécanisme devient illusoire, puisqu'il vient toujours se heurter à un élément incalculable et par suite antiscientifique, la faveur (*gunst*) de l'esprit, variable non seulement avec les individus, mais encore aux différents moments de la vie d'un même individu. Ce n'est pas expliquer un phénomène psychique que de le réduire à des phénomènes psychiques plus simples : dire comment il se produit n'est pas la même chose que de dire en quoi il consiste. Et d'ailleurs le mécanisme prétend à tort être une doctrine purement scientifique : il n'est pas moins métaphysique que la doctrine qu'il combat. D'une part, qu'elle le veuille ou non, cette théorie fait dépendre la pensée de l'influence de choses en soi; d'autre part, elle n'est qu'un cas particulier du matérialisme, qui est une métaphysique. Le rôle de la psychologie, c'est de déterminer les tendances (*motive*) générales ou principes d'après lesquels se produisent les états de conscience particuliers; ce n'est pas résoudre ce problème que de supposer que « les pensées naissent toutes faites dans la tête du penseur, comme Athènè dans celle de Zeus ». La véritable explication génétique des phénomènes psychiques n'est pas de dire à quels phénomènes ils succè-

dent, mais de quelles formes générales ils sont des modes particuliers. Le vrai donné pour la psychologie n'est pas ce qui se produit d'abord, mais ce devant quoi l'analyse est obligée de s'arrêter, qu'elle ne peut que constater sans le déduire, les formes générales de la pensée qui sont, non des données empiriques, mais les conditions de toute donnée empirique.

G.-H. Luquet.

II. — Psychologie.

Ch. Féré. — Travail et plaisir. *Nouvelles études expérimentales de psycho-mécanique.* Paris, F. Alcan, 1904, gr. in-8°.

« Si nous travaillons, dit Poincaré, c'est moins pour obtenir ces résultats positifs auxquels le vulgaire nous croit uniquement attachés, que pour ressentir une émotion esthétique et la communiquer à ceux qui sont capables de l'éprouver. » Féré pourrait s'appliquer avec justesse cette citation qu'il fait de l'éminent mathématicien, car les résultats obtenus sont peu de chose en apparence, en proportion du travail exténuant et interminable qu'ils ont nécessité. La récompense de l'auteur est de les voir entrer à leur place dans une construction idéale dont les éléments sont épars dans ses nombreux écrits. Dans cette construction entrent de plus en plus les considérations morales; le présent travail en est une preuve : « une contribution à l'intelligence claire des conditions qui favorisent ou qui dépriment le travail, et des accompagnements psychiques de son exaltation ou de sa dépression m'a paru capable d'éclairer sa nécessité biologique et d'en relever le goût », dit Féré. Cette union étroite de la science et de la morale aurait satisfait Renan, puisque celui-ci (à tort selon moi) désespérait de les concilier, tout en les déclarant l'une et l'autre indispensables. Comme le dit Faguet dans une étude de *la Revue* : Science et morale, et, sur elles, comme sur toutes choses, vérité à tous risques, voilà bien la ligne centrale de Renan ». Renan remarquait aussi dans la vie de Jésus que « il n'est pas dans ce monde un motif assez fort pour qu'un savant se contraigne dans l'expression de ce qu'il croit la vérité ». Féré reprenant cette pensée en fait l'application à ses propres recherches au commencement de ce livre, car ces recherches sont tout entières faites par lui-même sur lui-même au moyen de l'ergographe de Mosso. Il est certain qu'*a priori* on peut se méfier d'une expérimentation qui n'est qu'une « autobiopsie »; les idées préconçues peuvent changer les résultats. Avec une grande sincérité, Féré nous prévient de ce danger; il n'hésite pas même à nous raconter en détails une expérience où la suggestion paraît avoir été manifestement efficace pour produire un résultat auquel on s'attendait, après une série d'expériences qui avaient toutes été dans le même sens. Cependant l'au-

teur nous dit qu'au cours d'expériences sur les poisons nerveux, il a subi plusieurs fois à son insu des injections d'eau distillée ou de sérum physiologique dont l'effet est resté peu marqué. La suggestion isolée donne un résultat à peu près nul; ce n'est que lorsqu'on a subi plusieurs jours de suite une excitation particulière que la suggestion de cette excitation agit d'une façon marquée. — Mais les résultats, dans leur ensemble, paraissent concordants, et s'encadrent dans un ensemble de faits déjà connus depuis longtemps concernant le travail manuel. C'est d'ailleurs aux expérimentateurs qu'il appartient de faire la vraie critique en répétant ces expériences. Ici je ne peux que les signaler. — Il est donc temps de dire en quoi elles consistent.

Féré travaille avec l'ergographe de Mosso, au moyen duquel on peut mesurer avec une précision suffisante le travail du médius soulevant un poids à un rythme déterminé; la hauteur de chaque soulèvement est inscrite et peut être mesurée; et le travail est poursuivi jusqu'à épuisement, c'est-à-dire incapacité de soulèvement du poids. On peut par le tracé ergographique inscrit sur un cylindre avoir une représentation du travail exécuté. Chaque tracé d'ensemble est sensiblement le même pour un même expérimentateur, lorsque les conditions sont sensiblement les mêmes. Mais chaque changement d'état subi par l'expérimentateur retentit sur le tracé. D'une façon générale on peut dire que tout changement, le moindre changement, fût-ce une simple poignée de main, apporte une excitation inscrite par une élévation du tracé, mais suivie immanquablement d'une fatigue, plus grande qu'à l'état normal et inscrite par l'abaissement rapide du tracé. Si le changement d'état a lieu quand la fatigue commence à apparaître, l'augmentation du travail momentanée est plus intense et suivie d'une dépression plus rapide. Le changement d'état de l'expérimentateur a lieu sous l'influence de sa volonté à lui ou sous l'influence d'agents extérieurs agissant sur sa sensibilité générale ou spéciale. Dans le premier genre on peut citer comme particulièrement important le rythme suivant lequel le poids est soulevé. Il y a là certaines différences curieuses suivant la nature de rythme, suivant que c'est le médius droit ou gauche qui travaille. Cette influence excitante du rythme est bien connue d'ailleurs. L'allongement des repos au cours du travail a, dans de certaines limites un bon effet. La modération de l'effort au début de l'expérience peut augmenter sensiblement le rendement. C'est une vérité constatée déjà depuis longtemps par le proverbe italien : *chi va piano va sano, chi va sano va lontano*. L'activité d'autres muscles que celui agissant sur le médius agit fortement pour produire une excitation, mais le côté gauche et le côté droit réagissent d'une façon un peu différente : le côté droit réagit très rapidement et s'épuise plus vite, le gauche réagit plus lentement et s'épuise aussi plus lentement.

Pour ce qui touche aux influences des agents extérieurs, Féré a étudié la chaleur et le froid, l'échauffement artificiel unilatéral de la

tête qui agirait d'une façon spéciale (action directe sur l'hémisphère du même côté), les excitations sensorielles de la vue (lumières colorées), auditives (bruit et intervalles musicaux), de l'odorat, du goût, du toucher. Il faut ici distinguer deux cas suivant que les excitations sont agréables ou désagréables, surtout quand il s'agit d'odeur. A l'état de repos l'excitation désagréable déprime immédiatement, tandis qu'elle est excitante dans la fatigue. Il semble, dit Féré, que « l'excitation pénible est une excitation forte qui provoque, par des voies indéterminées, des fuites d'énergie dont la volonté ne peut tirer aucun profit immédiat ». On pourra comparer ces faits à la dépression qu'amène le travail de la digestion (indépendante de l'action excitatrice du goût) ou une excitation qui provoque la salivation. L'action de l'aimant sur l'homme a été discutée; Féré admet d'après ses expériences une action réelle.

Il a recherché aussi l'influence des différents poisons nerveux sur le travail, de l'alcool, du café et du thé, du tabac : tous agissent en excitant d'abord et en déprimant ensuite d'autant plus qu'on est plus fatigué, ce qui explique bien que l'euphorie fournie par l'alcool soit recherchée surtout par les individus déprimés chroniquement, mal nourris, mal vêtus, paresseux ou tristes. La représentation du mouvement a la même action que le mouvement lui-même, ainsi que le plaisir que procure la vue d'un mouvement. Les émotions sthéniques agissent puissamment. — Les différences que j'ai relatées plus haut dans les résultats obtenus par le côté droit et le côté gauche ont conduit naturellement Féré à examiner le travail alternatif des deux mains, c'est-à-dire, au fond, l'alternance de l'activité des deux hémisphères cérébraux et leur excitabilité comparée. Il examine aussi l'influence du travail purement intellectuel sur le travail physique. On ne le sait pas assez, ces deux genres du travail ne se prêtent mutuellement appui qu'à condition d'être modérés; ils s'excluent réciproquement quand ils sont intenses. L'auteur dit justement : « le développement des sports excessif, qui a sa base dans l'idée fausse que les exercices physiques reposent l'esprit, conduit à un déficit intellectuel ».

Comme je le marquais en commençant, le but que l'auteur se proposait était non seulement scientifique, mais hygiénique et moral. La conclusion atteinte peut se résumer ainsi : toute jouissance sensorielle est un danger; il n'y a que le travail qui soit une excitation, une jouissance relativement sans danger, car la fatigue produite amène automatiquement son arrêt; cependant les excitations sensorielles sont nécessaires, mais dans des limites restreintes suivant la capacité de chaque individu. Autrement dit il faut n'abuser de rien. *Uti non abuti*, la sagesse des nations avait devancé la physiologie.

PH. CHASLIN.

Dr Nuel. — La vision. Paris, Doin, 1904, 376 p.; 4 francs.

Cet ouvrage est moins une monographie de la vision qu'un essai d'explication purement physiologique (sauf dans la partie consacrée aux sensations de lumière et de couleur) des fonctions visuelles. L'auteur, presque à chaque page de son livre, malmène les auteurs « psychologants », parmi lesquels il range à l'occasion les maîtres mêmes de l'optique physiologique, Aubert, Helmholtz par exemple. Il trouve que « déjà l'emploi des mots « voir », « vision » expose à des surprises » et qu' « au mot « lumière » lui-même (employé pour désigner une forme de l'énergie) adhère un arrière-goût sensoriel qui continue toujours à induire en erreur lecteurs et auteurs ». Aussi sa tentative d'explication physiologique s'accompagne-t-elle d'un remaniement à peu près complet du vocabulaire.

L'ouvrage est divisé en deux parties. La première est consacrée à la vision chez les animaux. L'auteur s'y applique à décrire les phénomènes de sensibilité à la lumière que présentent les animaux en termes purement physiologiques. Il insiste principalement sur les phénomènes de phototropisme (c'est-à-dire d'attraction exercée sur beaucoup d'animaux par une source lumineuse), sur les « photo-réactions » déterminées par des variations brusques de l'intensité lumineuse, sur la perception de la lumière chez certains animaux par des organes non différenciés, qui seraient également récepteurs pour des impressions mécaniques, chimiques, etc. (« dermatoptique »), sur l'adaptation des organes photo-récepteurs aux intensités lumineuses, et sur les photo-réactions, c'est-à-dire, par exemple, sur les mouvements causés par les « photo-réceptions ». Il dit quelques mots aussi des « icono-réceptions » (acuité visuelle) et des réactions qui s'y rattachent (« icono-réactions »), de la mémoire des lieux et de la perception des couleurs chez les animaux.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, l'auteur traite de la vision chez l'homme. Il considère d'abord la perception de l'espace (direction, profondeur, grandeur principalement), en s'appliquant toujours à substituer le point de vue strictement physiologique au point de vue psychologique. Il termine par l'étude des sensations de lumière et de couleur; en raison de l'ignorance où nous sommes actuellement du déterminisme physiologique de ces sensations, il se voit forcé d'abandonner ici les explications et la terminologie physiologiques; son exposition n'en est d'ailleurs que plus facile à suivre.

L'ouvrage est écrit avec verve et le plus souvent avec clarté. L'exposé des faits et expériences relatifs à la vision est très élémentaire; on ne trouvera dans le cours de l'ouvrage la description un peu précise d'aucun instrument (sauf le stéréoscope) ni d'aucun dispositif expérimental; la dioptrique de l'œil a été également laissée de côté.

B. Bourdon.

Dr Toulouse, N. Vaschide et H. Piéron. — TECHNIQUE DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE (EXAMEN DES SUJETS). Paris, Doin, 1904, 355 p.; 4 francs.

Cet ouvrage n'est pas à rigoureusement parler un manuel de technique de psychologie expérimentale; d'ailleurs, le titre porte, entre parenthèses, « examen des sujets ». C'est ce qui explique que sur l'ouïe et la vue, on n'y trouve l'indication que d'un très petit nombre d'expériences, alors que la vue, en réalité, est le sens qui se prête le plus à l'expérimentation. Le livre ne donnera pas au lecteur, en raison du point de vue auquel se sont placés les auteurs, une idée tout à fait exacte de la richesse d'outillage dont disposent aujourd'hui beaucoup de laboratoires de psychologie. En fait, ce qu'on trouvera dans cet ouvrage, ce sont des renseignements concernant les méthodes à employer pour examiner un individu sous le rapport de ses facultés psychologiques et pour mesurer plus ou moins exactement ces facultés. L'ouvrage a un caractère systématique, en ce sens que les auteurs insistent particulièrement sur leur propre technique; il eût peut-être été préférable, dans un manuel élémentaire comme l'est celui-ci, d'être, au contraire, très éclectique et de laisser au lecteur le soin de choisir entre les diverses méthodes et les divers instruments; on est étonné de ne pas trouver, par exemple, dans une technique de psychologie, la description du chronoscope de Hipp, qui est cependant le plus employé probablement par les psychologues des chronoscopes.

Dans la partie consacrée à la mesure des sensations et qui est dans son ensemble trop courte, les auteurs ont insisté surtout sur la mesure de la sensibilité cutanée; ils sont très brefs sur la sensibilité visuelle et ne disent rien de l'acuité visuelle qui est cependant une des fonctions visuelles les plus faciles à mesurer et que l'on mesure couramment. Ils consacrent des développements relativement considérables et souvent intéressants à la mesure de la mémoire. Ils s'occupent ainsi de la mesure de l'attention, de l'association, du jugement, du raisonnement. Je signalerai comme particulièrement intéressants le groupe d'instruments relatifs à la sensibilité musculaire et au toucher décrits p. 60 et suiv., l'acoumètre décrit p. 81 et l'ensemble des *tests* réunis à la fin de l'ouvrage.

B. BOURDON.

A. Renda. — LA DISSOCIAZIONE PSICOLOGICA. In-18, Torino, Bocca, 83 p.

Dans ce petit volume l'auteur nous présente l'esquisse d'une étude sur le fait de la dissociation en psychologie. Jusqu'ici il a été peu étudié pour plusieurs raisons. Avant tout, l'influence de l'associationnisme anglais qui se proposait de tout expliquer dans la vie de l'esprit par la seule expérience, sans admettre aucune spontanéité qui réagisse; la dissociation au contraire contredit cette passivité supposée

de la conscience. Ensuite, la difficulté inhérente à l'examen des procédés dissociatifs : ce qui se révèle à la conscience ayant presque toujours la forme d'une synthèse : les études sur la mémoire et les recherches des physiologistes allemands ont mis en relief, quoique d'une manière fragmentaire, les processus de corrosion, d'élimination, d'abstraction.

L'auteur justifie avec raison l'emploi du mot dissociation comme ayant seul le caractère général qui convient : c'est un genre dont la désintégration, l'abstraction, l'analyse sont des espèces. Il fait remarquer que cette fonction s'étend à la vie psychique tout entière sous ses trois grandes formes : 1° Dans l'ordre de l'activité motrice, elle élimine certains mouvements par un effet inhibitoire et favorise ainsi la formation de groupements nouveaux, comme Romanes l'a montré en détail. 2° L'action éliminatrice des affections et passions, leur influence d'arrêt et de désagrégation sont assez connues pour qu'on n'ait pas besoin d'insister. 3° Dans l'ordre intellectuel — de la connaissance — le rôle de l'abstraction et de ses variétés est capital : on peut même dire que c'est à peu près le seul dont les psychologues s'occupent habituellement.

La dissociation est-elle un processus inconscient? A cette question l'auteur répond d'une manière assez confuse et à vrai dire il ne conclut pas. On ne peut guère lui en faire un reproche, en raison de l'obscurité extrême de ce sujet. Il nous apprend que la théorie qui prévaut en Italie sur ce sujet est celle des « dispositions psychiques », p. 26-29; mais comme il le remarque lui même, quelle est la signification précise de cette hypothèse qui d'ailleurs a ses équivalents dans Wundt et Höffding?

Nous croyons aussi que M. Renda aurait pu, sans aucun inconvénient, supprimer les pages assez longues qu'il a consacrées à l'anatomie et à la physiologie supposées de son sujet. Comme sur ce point les biologistes ne sont pas d'accord; comme sur le mécanisme de la vie nerveuse, les théories se succèdent et se remplacent avec rapidité, on ne voit pas quel profit la psychologie peut tirer d'une physiologie contestée ou mal établie. Quoi qu'il soit, il conclut : « Que la condition physiologique de la dissociation repose sur la somme des faits qui arrêtent, limitent ou dirigent le courant nerveux », p. 45, et on peut supposer qu'une excitation activera :

1° Les centres à l'état de tension ou en connexion avec des centres à l'état de tension.

2° Les centres qui dans les associations dynamiques sont le plus facilement perméables pour le courant nerveux.

Les conditions psychologiques de la dissociation sont nombreuses. Voici les principales :

1° Pour qu'un élément puisse se séparer d'un autre, il faut que la conscience reçoive des impressions *successives*. Une émotion complexe est obscure et analysable à cause de la simultanéité des sen-

timents qui la constituent. Cette condition se ramène finalement à l'exiguïté du champ de sa conscience, comme Locke l'avait fait remarquer avant Wundt.

2° Il faut que la conscience ait éprouvé, à titre de fait d'expérience, l'isolement de l'élément à dissocier. Ce point a été exposé avec détail par W. James. (Nous n'aurions pas d'idées séparées du froid et de l'humide, si toutes les choses humides étaient froides, etc.) A la rigueur, les simples variations d'intensité peuvent suffire. Plus est étendue l'expérience des variations et plus le travail dissociatif est facile et profond.

3° Pour dissocier, la conscience ne doit pas être dans un état d'indifférence. A cet égard, les habitudes professionnelles sont instructives; l'auteur en donne quelques exemples empruntés à la vie sociale.

Outre ces conditions générales, il y a quelques facteurs psychiques qui sans être essentiels pour la dissociation, la favorisent : la parole avec sa vertu analytique; la familiarité avec un groupe d'objets (ex. : un minéralogiste devant des minéraux); la tendance schématique de l'esprit, c'est-à-dire la réduction à l'unité qui est au fond une économie d'effort; la particularité du type mnémonique (entendu au sens de Charcot), l'hypertrophie de l'attention telle qu'elle se rencontre dans l'idée fixe.

L'auteur termine en exposant les *formes* de la dissociation qui, selon lui, sont au nombre de trois principales et irréductibles :

1° La forme *spontanée*, ainsi nommée parce qu'elle résulte d'un processus qui est plutôt spontané que volontaire. Telle la formation des images génériques au sens de Galton. Elle se rapproche de la dissociation par variation concomitante comme W. James l'a définie. La philologie en fournit des exemples qui montrent que l'attribut isolé est celui qui implique une virtualité supérieure d'impression.

2° La forme *téléologique* est d'une nature plus élevée. Les éléments dissociés sont ceux qui sont utiles ou adaptés à une fin déterminée par un état de conscience. L'auteur entame à ce propos une assez bonne défense de la finalité; la conscience est un mécanisme téléologique; le principe de sélection qui règle le monde organique, règne aussi dans le monde de la pensée.

3° La forme *congruente* qui se montre au mieux dans l'action dissolvante et exclusive des idées fixes. Elle peut paraître une variété de la forme téléologique, mais elle s'en distingue par son importance et par sa nature qui est surtout émotionnelle. Quand cette convergence n'est pas seulement actuelle, accidentelle, mais permanente, elle crée des dissociations stables.

Après avoir fait remarquer que souvent ces trois formes agissent ensemble, l'auteur se demande si sa classification est applicable à la dissociation morbide, mais il renonce à traiter la question pour le moment.

En résumé, ce petit volume est une monographie courte mais assez claire de la dissociation. On regrette que l'auteur n'ait pas produit plus de faits pour illustrer son sujet et ses divisions et qu'il s'en tienne plus fréquemment à des indications générales qu'à des exemples typiques et précis.

TH. RIBOT.

Victor Mercante. — PSICOLOGIA DE LA APTITUD MATEMÁTICA DEL NIÑO. -- Buenos Ayres, in-8°, Cabaut y Cia, Editores.

L'ouvrage de M. V. Mercante est significatif au point de vue de l'esprit qui anime les institutions d'enseignement dans la République Argentine, et semble indiquer que les études de psychologie pédagogique sont en faveur en ce pays où l'école est l'agent essentiel de la fusion des races. Ce livre précis, élégant, d'information étendue et de lecture attrayante constitue un véritable traité de pédagogie pour l'enseignement des Mathématiques dans le cycle primaire; l'expérimentation et les applications s'y unissent étroitement à la théorie.

La pédagogie des mathématiques a une importance toute particulière, les mathématiques, indépendamment de leur utilité, constituant « l'éducation logique par excellence ». Le nombre seul ne trompe pas. Cette étude n'est pas nécessairement aride. Il est possible d'en présenter l'enseignement de telle façon que la certitude des mathématiques excite même en des esprits très jeunes un enthousiasme vif et contagieux.

Deux ordres de considérations forment en quelque sorte les prémisses de l'étude expérimentale des facultés mathématiques de l'enfant entreprise par M. V. M. Les premières ont trait à l'histoire des mathématiques, à leur esprit, et comprennent une discussion des méthodes d'enseignement anciennes et récentes usitées dans cette science, et une délimitation des conditions et de l'objet d'un enseignement collectif. Un deuxième ordre de considérations, mettant à profit les travaux de la psychologie, envisage le développement, la pensée mathématique comme un cas particulier de cette synergie fonctionnelle, de cette intégration qui a son point de départ et son premier élément dans la perception et son aboutissement dans l'idée. Cette partie psychologique doublée d'une pathologie de l'esprit avertit l'éducateur de tenir compte, dans la formation de la pensée mathématique (formation où tout dépend d'un bon commencement), des conditions suivant lesquelles l'intelligence enfantine évolue au fur et à mesure de l'organisation des voies d'association et de conduction indispensables aux synthèses de l'abstraction.

·apitale et centrale de l'ouvrage expose un ensemble d'ex- ›ychologiques pratiquées sur les élèves des deux ›aire de sept années (I^o, II°, III^{o1}, III^{o2}, IV°, V^o,

VI° grados), et dont les constatations s'expriment rigoureusement en chiffres, moyennes, courbes et diagrammes. Ces expérimentations d'un caractère très simple, sans l'attirail délicat de la psychométrie de laboratoire, présentent cet avantage de pouvoir être reproduites par tout éducateur désireux de mettre à l'épreuve ses procédés d'enseignement et conscient de ce merveilleux champ d'observation qu'est une classe, et elles rachètent une minutie peut-être moindre par une union plus étroite de l'expérimentation et de l'application. Il s'agit dans ces recherches de déterminer le type normal d'esprit auquel l'enseignement des années successives d'un cours d'études doit être adapté en vue du meilleur résultat, en dehors de tout surmenage.

L'examen historique et théorique des méthodes d'enseignement en mathématiques a préalablement dégagé quelques directrices essentielles. La première initiation aux concepts de numération et de mesure, tant dans l'individu que dans l'espèce, comporte une marche inductive du concret à l'abstrait. Toutefois c'est seulement en gros que l'évolution de l'esprit individuel doit être réglée en éducation sur les phases de l'évolution humaine. Tout au contraire il est possible et désirable de faire l'économie de beaucoup de tâtonnements en utilisant le degré de perfection atteint par la science et ses méthodes. C'est pourquoi il ne convient pas de faire redécouvrir à l'enfant les mathématiques. Le principe d'une éducation primaire et collective faite surtout pour communiquer les résultats acquis, faire acquérir « le plus de connaissance possible dans le moins de temps possible » (et, pourrait-on ajouter, les faire acquérir au plus grand nombre possible d'esprits capables de les assimiler), ne doit pas être perdu de vue, et nous garantira d'une soumission trop littérale à la doctrine pestalozzienne, qui, en son temps, fut une réaction utile, mais s'inspire d'un parallélisme trop strict entre l'enfance et les âges primitifs. L'acquis héréditaire permet un passage plus rapide de la numération digitale et des « abaques » au symbolisme des chiffres. La considération d'objets concrets à nombrer peut certainement être un utile élément d'intérêt et de compréhension, et plus tard même le pittoresque des données dans un problème n'est pas un stimulant négligeable. Mais une fois l'idée de nombre comprise, il ne faut pas que la variété des choses ou des qualités soit telle qu'elle détourne l'attention des rapports de quantité. L'enfant est d'ailleurs plus enclin à l'opération abstraite qu'on n'est porté à le croire; il y a pour lui dans « le rythme de la numération » (ritmo de contar) un attrait spontané. L'abstrait n'est pas non plus toujours le difficile. Ainsi l'on trouve avantage à initier les enfants beaucoup plus tôt qu'autrefois à l'usage de l'équation qui leur permet de résoudre avec tant de facilité et d'agrément les problèmes d'arithmétique.

Tout revient en mathématiques aux actions de compter et de mesurer; l'éduction mathématique sera donc dirigée vers les applications du système métrique, ensemble de notions participant à la fois

des réalités usuelles et du monde de l'abstraction. Joint à cela, l'application de plus en plus sûre des règles du calcul fortifiant la logique naturelle de l'esprit, la mise en œuvre des formules recélant les résultats acquis complètent le caractère pratique et direct de l'éducation mathématique dans le premier cycle.

Cette méthode qui va au plus pressé n'est pas pour cela utilitaire au sens étroit. Elle néglige peut-être de recourir dans la démonstration à ces rapprochements qui reproduisent les procédés de la découverte et les suscitent chez l'enfant. Mais la marche concentrique aujourd'hui adoptée dans l'enseignement mathématique ne rend-elle pas possible aussi ces comparaisons par lesquelles s'élargit le regard de l'esprit embrassant par exemple sous une même notion l'idée de multiplicité et celle de nombre fractionnaire. Enfin l'ordre dans lequel sont acquises progressivement les connaissances constitue une logique naturelle, une culture du raisonnement, dans la mesure ou il est calqué sur cette intégration naturelle graduée des éléments de la vie psychique qui fait coopérer et concourir à la formation de l'idée des données sensorielles se groupant en arrangements de plus en plus complexes et réalisant aussi bien dans la vie intellectuelle que dans la vie émotive le phénomène de « l'avalanche de conduction ». (Cajal.)

Cette dernière considération fait ressortir à quel point les degrés de l'aptitude mathématique sont en corrélation avec le développement du cerveau et perfectionne l'organisation aux différents âges. C'est précisément à la psychométrie qu'il appartient de déterminer quelles sont normalement ces aptitudes pour un âge donné, et aussi pour les deux sexes.

D'après les expériences de M. V. M., la femme montre plus de précocité intellectuelle et une perfectibilité plus lente. Dès le 2° « grado », l'homme prend l'avantage par un accroissement constant de son pouvoir mental, accroissement qui se ressent directement des effets de l'exercice. Le temps de réaction est pour l'homme plus court. Dans les appréciation de grandeurs, les écarts en plus ou en moins présentent plus d'amplitude ; M. V. M. observe avec raison que « la faible amplitude d'oscillation » autour de la quantité exacte (centralidad, est le critérium de cette qualité non négligeable dans un classe : l'homogénéité. La nature des erreurs observées prouve que l'attention de la femme est plutôt sensorielle, celle de l'homme synthétique et logique. La femme, douée de perceptions plus exactes, se trouve peut-être ainsi, à son détriment, exemptée de cette attention qui favoriserait la fixation mnémonique. Elle appartient au type viso-moteur, l'homme réalise le type auditif, et surtout il intègre avec plus de succès les données auditives et visuelles. Dans le calcul mental, le type auditif est moins rapide que le visuel (viso-retentivo) dont l'école doit faire le « viso-eliminador » par l'habitude de l'élimination consécutive.

Influence de l'âge. Dans l'appréciation des quantités, avant que les

réponses deviennent moyennement exactes, il y a une sorte de flux et de reflux; l'enfant d'abord (en 1° grado) sous-estime les grandeurs (micropsie infantile), puis (en 2° grado) les sur-estime (macropsie). — En 3° grado (pour les élèves du sexe féminin), en 4° grado (pour les élèves du sexe masculin) il y a crise, consistant en une augmentation du temps de la réaction et diminution des cas positifs. — Au point de vue de la mémoire, nous trouvons dans le 2° grado (âge normal: 8 ans) une mémoire fidèle des détails, en 3° grado une mémoire plus complète de l'ensemble, en 4° grado de l'hypermnésie ; en 5°, amnésie, effet de la crise physiologique, de l'émotivité, ou d'une nouvelle orientation des facultés mentales. Le pouvoir recordatif pour les mots et les perceptions (intégration périphérique) diminuerait donc à mesure qu'augmente l'aptitude à penser (intégration centrale). En 6° grado, mémoire attentive à l'idée qui reproduit le sens plutôt que les paroles de l'énoncé.

D'autres remarques concernent la simulatiou des aptitudes, source de mécompte, pour l'éducateur, ou encore l'existence d'un coefficient personnel de discrimination spontanée enfermant l'opération mentale dans un temps ni trop long ni trop court, d'où cette conséquence que souvent le discernement rapide donne plus de résultats positifs que la méditation reposée. — Comme préceptes particuliers se déduisant de certaines constatations, l'auteur préconise notamment l'exercice consistant à faire inventer un énoncé de problèmes comme habituant à décomposer les éléments des problèmes donnés à résoudre.

Dans un des derniers chapitres où l'auteur traite avec beaucoup de charme et de conviction chaleureuse de l'esthétique de la mathématique (*el procedimiento ameno y la belleza de los problemas*), c'est encore en s'appuyant sur des statistiques scolaires qu'il s'applique à définir le problème attrayant. Un problème est fastidieux par la longueur d'opérations qui ne mettent pas en jeu l'esprit de combinaison. Un problème est attrayant dans ses données par l'alternance de quantités présentant une certaine symétrie quant au nombre de leurs chiffres et de leurs décimales et lorsque ces quantités permettent d'obtenir un résultat dont la simplicité garantit l'exactitude. Un exercice est attrayant par les simplifications rapides auxquelles il se prête moyennant quelque agilité d'esprit jointe à la connaissance des règles. Les caractères du problème intéressant ne diffèrent pas des conditions de l'émotion esthétique; ils résident dans une complexité de données mettant en mouvement dans l'esprit tout un monde de combinaisons et d'association de divers ordres.

Formulant les conclusions de son livre, M. V.M. nous trace un pittoresque tableau du caractère de l'élève aux différents âges de la vie scolaire, indiquant en même temps le rôle du maître à ces divers moments. C'est un tableau d'une psychologie très concrète dont les dessous solidement établis reposent à la fois sur l'expérience professionnelle et scientifique, une synthèse descriptive et colorée vers

laquelle tout l'ouvrage s'achemine. Dans ces dernières pages, l'auteur mêle aux considérations sur les innombrables influences qui favorisent ou contrarient l'éducation le conseil essentiel de réveiller sans cesse l'attention par de fréquents changements d'exercices, de viser à obtenir cette fascination que produit une explication ingénieuse, élégante et claire. Ces deux résultats seront immanquablement atteints si le maître éprouve un noble enthousiasme pour la science dont il doit communiquer la connaissance. Disons en terminant qu'un enthousiasme de ce genre fait aussi l'attrait du livre de M. Mercante, lequel répond bien au dessein de son auteur en ce qu'il est une pédagogie « bâtie non sur des livres mais sur des carnets d'observation », élaborée dans ce merveilleux laboratoire qu'est une école vivante avec la pittoresque diversité des âges, des complexions, des aptitudes.

J. Pérès.

III. — Sociologie.

Ch. Rappoport. — La Philosophie de l'histoire comme science de l'évolution. Jacques, éditeur, Paris, 1903, vol. in-8° de xv-247 p.

M. Rappoport s'est donné pour objet de critiquer, pour l'établir sur des bases solides, la conception marxiste de l'histoire.

Qu'est-ce d'abord qu'une loi de l'histoire? Il convient d'écarter la question préliminaire de la liberté, et il suffit pour cela de traduire ainsi la fameuse distinction de Kant : l'homme *possible* est libre; l'homme *réel* est déterminé. Solution, au moins provisoire, qui nous permettra d'admettre qu'il y a des lois historiques.

Ces rapports constants et nécessaires ne sont ni des séries de catastrophes, ni des *corsi e ricorsi*, ni des périodes, ni même une évolution objective sans progrès subjectif, ni de simples tendances. La solution de M. Rappoport est une synthèse de toutes ces conceptions : l'évolution réalise chacune de ces lois dans les cadres de chacune des autres.

C'est par une synthèse aussi des différents facteurs dominants du processus de l'évolution qu'il faut clore le débat élevé entre les partisans des trois grands facteurs, physique, psychologique et social de l'histoire : la nature, l'homme, la tradition. S'attacher à un seul, c'est étendre l'histoire sur le lit de Procuste.

La philosophie de l'histoire est donc possible. Si elle est discréditée aux yeux de beaucoup, c'est que son développement est particulièrement difficile : d'abord parce qu'elle touche à des croyances sacrées et impérieuses; ensuite parce qu'elle est la plus complexe et par suite la dernière formée des sciences. « En effet, la philosophie de l'histoire doit être placée, dans la hiérarchie des sciences, plus haut encore que la sociologie. L'historien philosophe qui étudie les conditions ou les lois du développement humain, présuppose le phénomène sociologique

comme donné et connu » (p. 35). La sociologie, comme le dit Comte, est « l'histoire sans nom des hommes, ou même sans nom des peuples ». Plus profondément, avec Pierre Lavroff, c'est « la science de la solidarité »; ce n'est pas l'histoire. L'auteur s'attache à cette distinction, qu'ont signalée de rares sociologues, comme Simmel (et, devrons-nous ajouter, M. Richard). Il s'arrête à cette formule : « On peut définir la philosophie de l'histoire comme la science de l'évolution de l'individu et de la société dans leur action réciproque, tandis que la sociologie est la science de la forme sociale sous le double point de vue statique et dynamique » (p. 49).

L'histoire, comprise de la sorte, ne saurait laisser l'individu se perdre dans l'organisation sociale, ignorant ainsi sa force évolutive et partant son rôle historique : « *nihil est in societate quod non fuerit in individuo* ». La conception historico-sociale de l'évolution considère l'homme comme une sorte de table rase, une feuille de papier blanc que l'histoire remplit de tout ce qui lui plaît : elle a tort; l'individu n'est ni purement le créateur ni purement l'effet de l'évolution historique : il en est à tour de rôle l'agent et le produit. La question du rôle de l'individu dans l'histoire est donc essentiellement complexe. On peut en indiquer les points fondamentaux. Le rôle de l'individu croît avec celui du facteur intellectuel, qui est lui-même en voie de croissance, conformément aux vues de l'optimisme historique. Il est très différent suivant que l'on considère un individu exceptionnel ou l'individu moyen. De toutes façons, les résultats historiques des actions individuelles apparaissent au premier abord et nécessairement, à l'individu lui-même, comme une force étrangère, extérieure et supérieure à lui. Sa réaction sur elle peut se manifester dans le même sens ou dans le sens opposé; elle n'est positive et efficace, et il n'est lui-même un agent historique, que si elle agit dans le même sens que l'évolution générale.

Toutes ces considérations tendent à compléter, par une critique positive et sympathique, la philosophie de l'histoire de Karl Marx, sur les trois points les moins élaborés du système : portée exacte des termes « base » et « suprastructure » de la société; rapports, nécessairement multiples et spécifiques, de la « base » économique avec chacun des phénomènes sociaux secondaires et plus spécialisés; enfin rôle historique du facteur humain ou subjectif.

Complétée et au besoin corrigée sur ces trois points essentiels, la doctrine de Marx, qui seule a su prévoir le mouvement socialiste contemporain, est en somme le plus scientifique de tous les systèmes sociologiques connus. L'auteur, s'étendant sur ce sujet, n'a pas de peine à montrer que la philosophie de l'économie marxiste doit être cherchée dans Hegel, et non dans le kantisme.

L'exposé de M. Rappoport est toujours clair et très nourri; un grand nombre d'aperçus historiques accroissent l'intérêt, mais en le dispersant un peu trop. Citons parmi les plus importants le chapitre sur la

méthode subjective de Pierre Lavroff, et quelques pages sur la *Philosophie de l'histoire* de Ibn Khaldun, écrivain arabe du XIV[e] siècle, un initiateur méconnu.

CHARLES LALO.

Richard Lœning. — GESCHICHTE DER STRAFRECHTLICHEN ZURECHNUNGSLEHRE, I[ter] Band. *Die zurechnungslehre des Aristoteles.* 1 vol. gr. in-8°, 358 p., Iena, G. Fischer, 1903.

Alessandro Levi. — DELITTO E PENA NEL PENSIERO DEI GRECIO. 1 vol. in-8°, 278 p. Turin, Bocca, 1903.

L'histoire de la philosophie et l'histoire génétique des concepts juridiques ont été jusqu'ici des études indépendantes. Il n'est pas prouvé que cet isolement soit légitime. L'histoire de la philosophie morale peut recevoir une lumière inattendue de l'histoire du droit et des religions; d'un autre côté, la critique exacte que l'historien de la philosophie applique à l'analyse et à l'interprétation des textes offre au sociologue un modèle dont il ne peut se passer. C'est en vue de montrer comment les deux disciplines peuvent concourir à l'élucidation d'un problème défini que nous rapprochons deux œuvres différentes et inégales, celle du professeur Lœning de Iéna et celle d'un jeune lauréat de l'Université de Padoue.

I. — Lœning voit dans la question de l'imputabilité la clef des problèmes du droit pénal. Pour l'élucider, il a dû d'abord faire l'histoire des solutions et il a été conduit à reconnaître que les théoriciens modernes, dont Samuel Pufendorf a été l'initiateur, ont tous un précurseur chez Aristote. Or la théorie aristotélique de l'imputation est inséparable du système tout entier. Les historiens de la philosophie, Zeller et Walter notamment, ont négligé ce point de vue. Leur interprétation de la doctrine aristotélique de l'acte volontaire, est donc restée assez superficielle et doit être renouvelée. Il faut en montrer le lien avec la psychologie et l'éthique d'Aristote. Lœning étudie donc la doctrine de la raison pratique, celle de l'acte volontaire, celle de la nécessité avant d'aborder la théorie de la peine et la mesure de l'imputabilité. On conçoit que nous ne puissions pas le suivre dans le détail de son exposition historique et critique. Il conclut péremptoirement contre les interprètes qui classent Aristote parmi les partisans ou les précurseurs de l'indéterminisme : il les juge dupes d'une illusion rétrospective que l'analyse et la comparaison des textes dissipent. L'acte volontaire ou délibéré (ἑκούσιον) n'est nullement un acte libre ou procédant d'une volonté indépendante de l'ensemble de la nature humaine : le volontaire ne s'oppose pas à la causalité, mais à la nécessité aveugle. L'action est imputable à l'agent parce qu'elle procède de son individualité, non parce qu'elle réalise une volition indépendante. Sur le désir agissent des représentations qui empruntent leur

contenu en partie à la raison, en partie à la sensibilité. Dans le désir et le vouloir, d'où procède l'action, se manifeste l'ensemble des facultés psychiques de l'homme. L'action exprime l'âme tout entière, composée de rationnel et d'irrationnel, de νοῦς et d'ὄρεξις. Cette âme qui met le corps en mouvement, c'est l'homme lui-même. C'est pourquoi il est dit de la προαίεσρις qui contient ὄρεξις aussi bien que λόγος (ὄρεξις διανοητικη) : καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. La caractéristique de l'action volontaire (ἑκουσιον) est que j'en suis moi-même le sujet ou qu'elle arrive par le sujet même (δι' αὐτὸν).

La moralité suppose cette dépendance de l'action envers la volonté, synthèse de la personnalité : elle ne suppose pas autre chose. Sans la raison pratique, il n'y a ni délibération ni acte volontaire, mais la raison pratique introduit dans l'action un déterminisme logique, un syllogisme véritable, quoique différent de la démonstration en ce qu'il suppose une fin contingente. Le Volontaire ne s'oppose donc qu'au Nécessaire. D'après le système aristotélique, tous les phénomènes de l'univers se divisent en deux grandes classes auxquelles correspondent la raison théorétique et la raison pratique ainsi que les deux types de connaissances qui en procèdent. La première comprend l'ordre des choses immuables, éternelles, qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, les choses divines, le Ciel, les Astres et leurs mouvements (τὰ ἀίδια, μὴ ἐνδεχόμεντ ἄλλως ἔχειν). Elles sont subordonnées à une fin, mais à la fin même de l'univers; elles sont les conditions nécessaires de cette cause finale suprême. Aux événements nécessaires s'oppose une autre classe de possibles, qui ne sont pas liés à la fin de l'univers par un rapport nécessaire et qui, partant, peuvent ou se produire ou faire défaut (τὰ δυνατὰ, ενδεχόμενα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ενδεχομενα καὶ ἄλλως ἔχειν). Cette classe d'événements dépend encore de causes, mais de causes non éternelles, non nécessaires, pouvant varier et produire des effets variables. C'est seulement par opposition aux causes nécessaires que celles-ci sont indéterminées (ἀόριστα), désordonnées (ἄτακτα) et incapables de donner lieu à une science certaine (ἄδηλα). L'on commettrait toutefois une erreur de critique en appliquant aux processus individuels ce concept abstrait de la causalité contingente. L'idée d'imputation correspond donc à la science pratique, mais dans le système d'Aristote la science pratique n'est pas exclusivement impérative ou normative : c'est encore une application de l'idée de cause et des règles de la logique.

II. — Cette démonstration de Lœning peut laisser un doute dans l'esprit du lecteur s'il isole, comme l'auteur lui-même, l'histoire des concepts juridiques et éthiques du milieu social dans lequel ils se sont présentés à la conscience. Pourquoi Aristote a-t-il apporté tant de soin à opposer le Volontaire au Nécessaire en vue d'attribuer l'action à la personnalité de l'Agent? Est-ce seulement pour conclure à une distinction entre la théorie du Ciel et celle de l'Ame? Mais les tendances de la métaphysique d'Aristote ne sont-elles pas synthétiques

et unitaires? Quel but se proposait-il s'il ne distinguait pas entre la causalité libre et la causalité naturelle? Il est difficile au critique moderne de trouver la réponse aussi longtemps qu'il examine abstractivement les questions morales et juridiques en les isolant de l'histoire des croyances réellement vécues. Il n'en est pas ainsi de l'historien du droit et des religions. Il observe dans la vie juridique, morale et religieuse du peuple grec une crise qui fut décisive et pour ce peuple et pour toute l'humanité. Cette crise, dont la littérature philosophique est la plus haute expression, se produit quand la réflexion s'attaque à la croyance à la fatalité, inséparable de la conscience d'une responsabilité collective héréditaire de l'homme devant les dieux.

Lévi s'est proposé de mettre en lumière une idée chère à son maître Robert Ardigò : c'est que les conceptions juridiques et sociologiques du positivisme contemporain sont plus voisines de celles des Grecs que du spiritualisme moderne. Il traite successivement : 1° de la criminalité chez les écrivains de la Grèce antique; 2° de la conception grecque de la fatalité en tant qu'elle intéresse le délit et la peine; 3° des bases sociales et éthiques de la peine dans les croyances helléniques; 4° du rapport entre les idées grecques et les théories modernes. Il peut ainsi étudier, quoique un peu sommairement, le passage du mythe à la littérature dramatique et de la littérature à la spéculation philosophique. Celle-ci se présente alors comme la systématisation rationnelle d'un travail de critique et de reconstruction déjà profondément ébauché par la conscience sociale.

L'histoire du droit pénal grec est, selon Thonissen, une forme de passage entre le droit des peuples de l'Orient et celui qui a progressivement prévalu en Occident. C'est un devenir ininterrompu où l'on peut cependant distinguer trois grandes phases. C'est d'abord une phase protohistorique où domine la vengeance privée, où les représailles, exercées par le groupe entier, ne s'arrêtent pas à l'offenseur, mais vont s'irradiant sur tout son groupe. Cependant déjà à cet âge la religion prescrit le devoir de venger le sang au plus proche parent de la victime du meurtre, et sous la forme de la croyance aux Erinnyes, la sanction religieuse atteint celui qui méconnait les rapports les plus nécessaires à la cohésion sociale. — Avec la naissance même de l'État surgit une seconde période, que l'on peut appeler religieuse. L'État applique la peine, mais comme ministre de la volonté divine. Celui qui commet un délit offense la divinité, contracte une souillure dont il doit se purifier. Les délits contre la communauté religieuse, alors indistincte de la communauté civique, sont considérés comme les plus odieux. — Cette période prend fin avec l'apparition des sophistes et l'on voit se dessiner, plus peut-être dans les spéculations des philosophes que dans la pratique législative et judiciaire, une troisième période, que l'on peut appeler *civile* par opposition à la précédente. On commence à douter des dieux, à penser à la conscience individuelle, à mettre en discussion la justice de la loi écrite.

La peine ne doit plus être infligée parce que telle est la volonté des dieux offensés mais parce qu'elle correspond aux exigences de la justice abstraite. Le délinquant est distingué de l'impie. La raison d'État reste encore souveraine, mais l'on tente de poser un autre fondement à la peine et on le cherche non dans une croyance religieuse mais dans une notion éthique. Platon se propose d'amender le coupable; Aristote cherche dans sa volonté libre l'origine de son délit. Sans doute chacune de ces périodes successives empiète sur la suivante et y laisse de larges survivances. Des traces de la vengeance privée se rencontrent dans la seconde période pendant laquelle la responsabilité collective est loin d'avoir disparu. Les conceptions directrices de la phase religieuse ont encore une influence pendant la troisième période et trouvent un écho dans l'éloquence des orateurs qui pour accabler le délinquant le dépeignent comme un ennemi des dieux. Mais à la suite du travail de dissolution des vieilles croyances, auquel les tragiques collaborent de concert avec les sophistes, les notions nouvelles surgissent, à côté des traditions qui s'effacent lentement de la conscience morale du peuple (p. 227-228).

L'histoire des croyances morales et religieuses qui ont dirigé la conscience hellénique pendant la première et la seconde phase et l'étude de leur dissolution constituent donc un prélude indispensable à l'histoire de la philosophie morale et juridique des Grecs. A cette condition seulement l'on peut comprendre comment les philosophes ont posé le problème de l'imputation. La théologie hellénique s'ébauche au milieu de clans et de tribus incapables de concevoir une responsabilité qui ne fût pas collective et héréditairement transmissible. Ses mythes et ses dogmes se présentent à nous imprégnés de cette idée. C'est à grand regret que nous renonçons à suivre l'auteur dans l'étude qu'il fait de l'Ἀναγκη, de l'Ἀτη, de l'Ὕβρις et ou mythe des Erinnyes. Peut-être s'y laisse-t-il trop influencer par les réminiscences de la *Dynamique sociale* de Comte, œuvre conçue dans un esprit si peu critique, si étrangère d'ailleurs aux saines données de l'histoire religieuse. Toutefois, au point de vue qui nous occupe, Levi montre bien que le législateur grec primitif, en posant et en résolvant le problème de l'imputation, a obéi à la notion de la fatalité en la conciliant avec les exigences de la répression; il recourt à la notion toute théologique de l'Ἀτη, fureur criminelle inspirée par les dieux, souvent en vue de châtier l'ὕβρις ou l'audace orgueilleuse de l'homme. Une fois le délit accompli, la fatalité en exige l'expiation. La croyance à la fatalité implique en effet l'idée d'harmonie ou d'équilibre universel et postule même l'unité profonde du monde humain et du monde divin. Aussi la croyance religieuse, née du spectacle des faits sociaux et de la conscience spontanée des besoins collectifs, s'adapte aux fonctions de l'État et pénètre toute la vie publique. Par exemple la procédure contre l'homicide débute par une excommunication (πρόρρησις) prononcée par les parents du mort qui défendent au meur-

trier de prendre part aux cérémonies du culte : elle s'accompagne d'imprécations prononcées devant l'Aréopage. L'homicide, qui était primitivement un fait de guerre, est devenu une impiété; son auteur est imputable parce qu'il est souillé et fait participer la communauté à sa souillure.

Mais cette solidarité de la religion et du droit ne pouvait survivre à l'inévitable affaiblissement du mythe. Quand s'évanouit la croyance à Ατη, fille de Zeus, quand la notion de la fatalité devient plus abstraite, le problème de l'imputation se pose en termes nouveaux et les solutions traditionnelles deviennent insuffisantes. Alors commence le rôle des sophistes et des philosophes.

Levi étudie en quelques pages les théories de Socrate, de Platon et d'Aristote. Ses préférences vont visiblement à la théorie platonicienne qui assimile le criminel à un malade. Cette partie du livre nous paraît en être la plus faible. Levi se montre soucieux à l'excès de trouver une analogie entre la théorie platonicienne et celle de Lombroso et d'assimiler Aristote aux partisans de la volition indéterminée. Tout au moins nous montre-t-il l'influence exercée par les doctrines philosophiques sur la transformation de l'idée de la défense sociale et sur la rapide évolution du droit hellénique.

III. — On ne peut songer à attribuer à ces deux œuvres une valeur égale, on chercherait en vain dans l'essai de Lévi la critique exacte qui fait le mérite de l'œuvre de Lœning. Levi parcourt l'histoire religieuse et juridique de la Grèce à très grands pas et son interprétation des doctrines de Platon et d'Aristote ne soutient guère l'examen. Tel qu'il est, son livre a le mérite de rattacher l'histoire de la philosophie du droit grec à celle des conceptions populaires. Il nous montre la réflexion philosophique s'appliquant à un ensemble de croyances collectives déjà élaborées et dont les transformations correspondent aux différents degrés de la culture ainsi qu'à l'organisation progressive de l'État. Il n'en résulte pas que la philosophie n'ait été qu'un épiphénomène de la conscience collective. Les sophistes et les philosophes ont créé une culture morale et juridique dont la conséquence a été la différenciation profonde du droit oriental et du droit occidental. Un Aristote n'aurait pu analyser, comme il l'a fait, les conditions de l'imputabilité si déjà la croyance collective à la fatalité et à Ατη n'avait été ébranlée; mais sans les analyses d'Aristote la notion de l'imputabilité personnelle n'aurait pu devenir la clef des doctrines du droit pénal de l'Occident. Le philosophe fait plus et mieux que prendre conscience des incertitudes de la conscience populaire; il peut proposer une solution et en certains milieux imposer un terme à ces doutes; il peut fonder l'éducation nouvelle de cette conscience et c'est ce que certaine école sociologique oublie trop.

Il est un problème que ni Lœning ni Levi n'ont touché et qui surgit inévitablement du rapprochement de leurs études. Pourquoi le passage de la responsabilité collective à la responsabilité individuelle

correspond-il exactement à la révolution intellectuelle qui substitue la pensée réfléchie des sophistes, des philosophes et des savants aux produits de l'imagination populaire? Faut-il juger le mythe collectif plus près de la vérité sociologique que n'en est d'abord la pensée réfléchie, ou bien faut-il penser que la même élaboration intellectuelle qui met en lumière l'erreur inhérente à la représentation mythologique du monde rend le philosophe conscient d'une autre erreur viciant la représentation populaire de la responsabilité et du droit? L'*Éthique* et la *Politique* d'Aristote répondent indirectement à cette question. On ne peut reprocher à Aristote d'avoir été étranger à la notion de la vie collective puisque, sous le nom de statique sociale, l'école positiviste a réédité sa politique. Or c'est l'analyse des relations entre le savoir et la pratique qui a conduit Aristote à opposer la notion de l'agent volontaire et imputable à celle de l'ordre nécessaire auquel sont soumis les mouvemenes célestes. Il a pu ainsi dévoiler, au moins indirectement, le lien qui dans la croyance populaire unissait la fatalité à la responsabilité collective. On voit quelle conclusion résulte de là : Si la conscience du droit affecte au début une forme mythologique, c'est qu'en droit comme dans les autres domaines l'esprit humain, surtout collectif, débute par l'erreur; mais l'erreur devient consciente dès que l'activité intellectuelle prend quelque intensité. La combinaison morale et juridique dans laquelle elle entrait tend alors à se décomposer pour se reconstituer. La tâche urgente de la sociologie juridique serait de distinguer les phénomènes sociaux, les normes, les institutions qui procèdent de l'erreur et ceux qui correspondent aux conditions d'existence vraiment objective.

GASTON RICHARD.

IV. — Histoire de la philosophie.

Abbé Piat. — ARISTOTE. 1 vol. in-8. *Collection des grands Philosophes.* Paris, Alcan.

Le volume consacré par M. l'abbé Piat à Aristote comprend quatre livres : le premier porte sur l'être; le second, sur la nature; le troisième, sur l'âme; le quatrième, sur les actions humaines. C'est une bonne exposition de la philosophie d'Aristote.

Dans le premier livre, l'auteur s'occupe de la définition de la philosophie première, de la détermination des catégories, de la substance, des dérivés de la substance et des causes; dans le second, du mouvement, du moteur immobile et du ciel; dans le troisième, de l'âme et de ses facultés, de la nutrition, de la sensation, de la pensée, du désir; dans le quatrième, de l'individu, de la famille et de la cité.

On pourrait se demander pourquoi M. l'abbé Piat a commencé par la métaphysique pour terminer, après avoir traité des actions

humaines, par une conclusion sur le naturalisme aristotélicien. C'est dans Aristote seulement, dit-il après avoir rappelé Platon son maître à propos de la Politique, « œuvre incomparable, la plus puissante que l'on ait jamais écrite sur la science de l'État, que l'on arrive à la rigueur scientifique (p. 370). Puis il trouve que, « du système de Platon à celui d'Aristote, la philosophie est en marche vers le naturalisme »; que, « de tous côtés, le surnaturalisme superbe de Platon s'appauvrit et s'étiole sous la main d'Aristote, ses intelligibles deviennent le fond du monde sensible; de son âme entièrement éternelle, il ne reste qu'une pointe de l'entendement qui ressemble bien plus à un être logique qu'à une réalité; et son Dieu, si riche en science et en amour, n'est plus qu'une intuition qui n'a d'autre contenu qu'elle-même ». Et plus loin : « La première évolution de la philosophie aristotélicienne aboutit à l'immanentisme absolu, et la chose s'explique d'une certaine manière : Aristote a fait la nature trop riche pour que l'idée de Dieu n'en souffre pas. Il y a mis la vie, le désir, une sorte d'éternelle raison, toutes les idées sous forme de puissance. Mais alors pourquoi n'y pas mettre aussi un commencement de pensée en acte, qui serait l'idée du meilleur et qui suffirait à tout mouvoir du dedans? Pourquoi faire intervenir un moteur séparé?... C'est dans un sens analogue que s'oriente le déduction, lorsqu'on vient à réfléchir sur la distinction des deux νοῦς.... Les deux intellects ne sont, comme la matière et la forme, que deux aspects d'une seule et même chose.... De telles conséquences frappent d'autant plus les disciples immédiats d'Aristote, qu'il leur a laissé, avec sa métaphysique, ce goût des recherches positives dont le propre est de rendre l'esprit de plus en plus difficile en matière de spéculations.... Le même sentiment se révèle sous forme de réaction déclarée, et dans l'école d'Épicure, et dans celle de Zénon... après Aristote, la guerre à l'hypernature est générale ».

S'il en est ainsi, ne semble-t-il pas qu'il faudrait commencer l'exposition de cette « vaste et profonde synthèse » par les éléments d'ordre scientifique et positif, qui y jouent le rôle essentiel, pour terminer par la métaphysique, qui les unit, qui les couronne, mais qui a une importance moindre? Peut-être M. l'abbé Piat a-t-il fait une place trop grande au naturalisme et une place trop petite au monde intelligible dans Aristote. J'ai relu — après avoir suivi avec soin l'exposition du chapitre où il est question du moteur immobile et qui, chose à noter, figure dans le livre sur la nature et non dans celui qui porte sur l'être et la philosophie première — le livre V de la *Métaphysique*, en le rapprochant des textes platoniciens, qui peuvent être considérés comme un point de départ, et du livre de Platon sur l'Un ou le Bien (VI, 9) qui constitue le point d'arrivée. Et si c'était le lieu, je pourrais apporter des textes qui montreraient que, sur cette question toute métaphysique, Aristote s'accorde avec Platon pour les affirmations essentielles, qu'il est même en progrès sur lui, en ce sens qu'il enri-

chit le concept de Dieu d'un certain nombre des attributs qui, de Platon, passeront à saint Augustin, à saint Anselme et à saint Thomas [1]. C'est ce qui explique que les néo-platoniciens aient pu écrire tant d'ouvrages sur la concordance de Platon et d'Aristote. Sans doute ils exagéraient l'accord pour faire l'unité de la pensée hellénique et l'opposer, dans toute sa force, aux conceptions chrétiennes; mais ils retrouvaient dans le monde intelligible, dans les hypostases, presque autant d'éléments péripatéticiens ou stoïciens, dérivés du péripatétisme, que d'éléments platoniciens. On arriverait à une conclusion identique pour ce qui concerne l'âme et l'intellect. Sans doute on a tiré des interprétations matérialistes ou panthéistiques (p. 215-216) des textes relatifs à l'intellect actif, mais Aristote le considère comme éternel, comme pensant toujours, comme ressemblant à Dieu, comme divin (θειότερον). Sans doute encore Aristote ne dit nulle part que l'intellect actif soit Dieu; mais, de ce rapprochement avec Dieu, Platon partira pour expliquer la procession, puis la conversion des êtres et l'extase par laquelle l'âme humaine peut s'unir à l'Un. Saint Thomas, dont M. l'abbé Piat signale avec raison (p. 20) le remarquable traité *De l'unité de l'intelligence*, a trouvé dans Aristote lui-même des textes pour justifier son interprétation qui, dans les grandes lignes, rappelle Platon sous une forme péripatéticienne. Mais, dira-t-on peut-être, une discussion sur la méthode suivie pour l'exposition des doctrines d'Aristote n'est-elle pas vaine et inutile? Ne suffit-il pas de faire connaître sa pensée, en débutant à son choix par la métaphysique ou par la physique, au sens le plus large des deux mots? Nous n'en disconvenons pas; l'historien peut choisir son plan, mais à condition qu'il attribue à chacune des deux parties l'importance qui convient. D'accord avec M. l'abbé Piat pour voir dans Aristote un des savants qui ont réuni le plus de documents positifs pour élaborer leur contruction métaphysique, nous le sommes encore pour constater que ses disciples [2] ont surtout porté leurs recherches sur le domaine scientifique et n'ont guère songé à travailler à la constitution de ce monde intelligible qu'Aristote avait contribué à édifier presque autant que son maître. Mais nous tirons de ces deux affirmations une conclusion opposée: si les disciples d'Aristote, en dehors de quelques dissidents entraînés vers le naturalisme, se sont maintenus sur le terrain positif, c'est qu'ils ont estimé que la métaphysique du maître leur suffisait pleinement, qu'il fallait attendre, pour une tentative nouvelle, l'accumulation des données positives qu'il leur avait fourni le moyen d'acquérir. Et partant, il convient, au point de vue

1. Je me borne à rappeler que, dans le texte cité par M. l'abbé Piat, p. 114, Aristote attribue à Dieu une puissance infinie, δύναμιν ἄπειρον, cessant ainsi d'opposer la puissance à l'acte, faisant de la δύναμις une activité au sens que le mot a pris depuis Plotin et y joignant ce terme d'infini, ἄπειρον, qui avait été jusque-là synonyme d'imparfait et qui ne cessera plus, chez les Plotiniens et les Chrétiens, d'être joint à la perfection suprême.

2. Voir *Grande Encyclopédie*, Péripatétisme et École péripatéticienne.

historique, d'attribuer une égale importance à la partie positive et à la partie métaphysique de l'œuvre aristotélicienne [1].

En fait si M. l'abbé Piat débute par l'être et par la détermination des catégories, c'est que l'*Organon* est l'introduction nécessaire de toute étude sur Aristote. Si l'on se trouve dès le début en présence de considérations métaphysiques, c'est qu'Aristote mêle, dans cet ouvrage célèbre, les vues grammaticales, psychologiques, logiques et ontologiques. Et M. Piat a eu raison de tenir compte des prédécesseurs d'Aristote pour déterminer son originalité, qu'il a mise en bonne lumière.

Sur le nombre des sphères, sur l'intelligence qui les meut (p. 128-129), sur le métaphysicien Aristote, père de la psychophysiologie (p. 206), sur la nature de l'induction et sur les données expérimentales, croyances populaires, réflexions philosophiques, observations personnelles et observations des autres hommes (p. 232 et suivantes), sur Aristote modèle du savant comme type du philosophe (p. 240), sur le vouloir et le choix (p. 280) à propos desquels M. Piat rapproche Aristote et saint Thomas, sur ce qu'Aristote appelle εὐδαιμονία (p. 293) et que M. Piat traduit, selon un usage à peu près général, mais abusif, par *bonheur*, sur la morale, surtout esthétique (311), pour lui, d'Aristote (en quoi il se sépare de M. Brochard et du R. P. Sertillanges (*Rev. ph.*, XLI, p. 3, 280), sur l'attribution à Aristote du livre V de la *Morale à Nicomaque* (p. 319), que lui refuse A. Grant, sur la religion (p. 330) et sur l'immortalité personnelle (p. 331-32), sur l'esclavage, sur la condamnation du commerce et du prêt (p. 340 et suivantes), sur la *Politique* d'Aristote, il y aurait beaucoup de choses à dire. Tantôt nous serions d'accord, en partie ou en tout, avec M. l'abbé Piat, pour l'interprétation des textes. Plus souvent nous aurions à proposer d'autres explications, tout en reconnaissant que, dans presque tous les cas, l'auteur peut invoquer des autorités considérables et donner de bonnes raisons pour justifier les siennes. Mais il faudrait, pour cela, un volume plus étendu que celui même dont nous présentons l'analyse.

Il y a cependant quelques points sur lequels nous croyons plus nécessaire d'appeler l'attention de nos lecteurs.

M. Piat, tout en tenant compte des commentaires des anciens et des publications critiques des modernes sur les passages dont l'interprétation soulève des difficultés, a voulu surtout donner une œuvre de première main « issue d'une méditation patiente et comparative des pensées de l'auteur... », parce que les écrits d'Aristote ont comme disparu sous une couche profonde de commentaires dont l'inspiration est on ne peut plus diverse et que, vu cette variété d'opinions, il ne reste qu'un moyen de savoir à quoi s'en tenir, c'est de se rabattre

1. Sur l'importance de la métaphysique d'Aristote, nous renvoyons à Ravaisson, qui a exagéré en sens contraire de M. l'abbé Piat et enrichi à l'excès Aristote aux dépens de Platon et de Plotin.

sur l'original et de l'étudier pour lui-même » (VII-VIII). Ailleurs, il dit que « le commentarisme retardera de plusieurs siècles la marche des sciences expérimentales ». Il y a du vrai dans ces affirmations. Mais les affirmations contraires ne sont pas absolument inexactes. Si les commentateurs n'avaient pas travaillé à constituer le texte d'Aristote, même si nous n'avions leurs interprétations pour y trouver un sens, nous nous verrions souvent dans l'impossibilité de saisir la pensée du maître. En particulier pour la théorie du syllogisme (p. 253) où Aristote a réuni les règles tout empiriques de ses prédécesseurs « avec une telle puissance d'esprit que les logiciens ultérieurs ont trouvé le problème à peu près épuisé », il a fallu les travaux de générations de commentateurs pour nous rendre cette théorie si nette, si facile à comprendre, au moins dans ses grandes lignes, quand elle est présentée dans nos logiques classiques. Il y aurait un curieux ouvrage à faire dans lequel on se bornerait à indiquer les questions que s'est posées Aristote et les réponses qu'il y a données. Il y en aurait un autre tout aussi curieux dans lequel on relèverait les questions nouvelles que se sont posées les commentateurs et les réponses qu'ils ont fait sortir de ses écrits. Par la comparaison de ces deux ouvrages, on se rendrait compte du rôle des commentateurs et l'on verrait qu'Aristote leur doit infiniment plus qu'on ne le pense d'ordinaire, que si parfois ils l'ont surchargé, ils l'ont bien plus souvent éclairci et enrichi.

Enfin M. Piat termine son livre, en disant : « Aristote occupera une place importante dans le néoplatonisme ; il deviendra le principal inspirateur et des Arabes, et des Juifs et des Chrétiens ». La première assertion est tout à fait exacte. Nous ne saurions admettre la seconde, mais nous ne pouvons que renvoyer le lecteur soucieux de se renseigner au volume où nous avons essayé d'établir que Plotin fut le véritable maître des philosophes et souvent même des théologiens médiévaux, chez les Juifs, les Arabes, les Chrétiens d'Occident et d'Orient[1].

FRANÇOIS PICAVET

1. *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, ch. v, p. 94-124. *Les vrais maîtres des philosophes médiévaux*, voir p. 7, le jugement de M. Boutroux.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für die gesamte Psychologie, t. II.

F. Krüger. *Sons de différence et consonance* (1-80). — Suite du travail commencé dans le volume précédent. La conclusion doit venir plus tard.

A. Vierkandt. *Actions réciproques dans la naissance de la sorcellerie* (81-82). — Les phénomènes de la vie religieuse des primitifs, et notamment les pratiques des sorciers, ne s'expliquent pas, comme on l'a cru autrefois, par des raisons logiques. Ces pratiques, comme celle de l'envoûtement, se maintiennent une fois formées, par des causes que V. énumère ainsi : le caractère traditionnel des croyances, l'absence de moyens de contrôle pour vérifier la conception mythologique de la nature, la puissance des habitudes collectives de penser, celles de la suggestion, du désir et de la peur. Quant à la naissance même des pratiques de sorcellerie, V. admet que le sorcier les exécute d'abord sans intention clairement déterminée, sous la pression des circonstances. Elles se consolident ensuite par des actions réciproques de ce genre : les primitifs croient à la puissance extraordinaire du sorcier, ils croient, par exemple, qu'il peut se transformer en tigre; comme conséquence de cette croyance, ils imaginent cette transformation dans les conditions les plus effrayantes, et cette peur vient à son tour fortifier la croyance.

R. M. Ogden. *Recherches sur l'influence de la vitesse de la lecture à haute voix sur la fixation et la conservation des souvenirs pour des textes ayant un sens et pour des syllabes dépourvues de sens* (93-189). — Après un historique, O. expose ses expériences, faites pour la plupart suivant la méthode de Müller et Schumann : un cylindre horizontal porte une bande sur laquelle sont imprimées des syllabes; le cylindre tourne à une vitesse constante dans une série d'expériences, et par une fente pratiquée dans un écran, le sujet voit les syllabes pendant un temps que l'on peut calculer exactement; il les lit à haute voix et apprend par cœur une série de douze syllabes : on compte le nombre de lectures et l'on calcule le temps dont il a besoin pour apprendre une série, puis on passe à une autre série. En employant des vitesses variables de rotation, on peut étudier l'influence exercée par la vitesse sur le nombre de lectures et sur le temps qui sont nécessaires pour fixer les souvenirs. En faisant reparaître, au cours des expériences, des séries déjà apprises, on peut étudier la façon dont les

souvenirs ainsi acquis sont conservés. — Le résultat général est que le nombre de lectures est le plus petit quand la vitesse est la moins grande, et que le temps est le plus petit quand la vitesse est la plus grande. Dans ces conditions, il est difficile de dire quelle vitesse est la plus favorable, et les tentatives que fait l'auteur pour répondre à cette question me paraissent reposer sur un procédé d'interprétation arbitraire. Les séries déjà apprises une première fois sont apprises avec plus de facilité dans la suite (au bout de vingt-quatre heures, ou de quatorze jours), mais l'économie réalisée est très irrégulière.

O. Messmer. *Sur la psychologie de la lecture chez les enfants et les adultes* (190-298). — Important travail destiné à vérifier et à compléter ceux d'Erdmann et Dodge et de Zeitler. Les expériences principales ont été faites au moyen du tachistoscope. Elles montrent l'existence de deux types parmi les sujets adultes : ceux du type objectif fixent un point stable, et par suite leur attention a un champ peu étendu, ils ne reconnaissent que deux ou trois lettres à la fois, et, pour lire un mot un peu long, ils ont besoin de choisir de nouveaux points de fixation à chaque exposition; ils concentrent leur attention sur le mot qu'ils doivent lire, c'est-à-dire que l'attention est dirigée vers le dehors, et, s'il leur arrive de deviner une partie du mot, ils savent distinguer ce qu'ils ont deviné et ce qu'ils ont réellement vu; au contraire les sujets du type subjectif ont une fixation flottante, ils promènent le regard de divers côtés, et par suite leur attention a un champ beaucoup plus étendu; ils cherchent en eux-mêmes le mot qui pourrait le mieux répondre à ce qu'ils ont vu, c'est-à-dire que leur attention est tournée vers le dedans, et ils ne peuvent pas distinguer avec sûreté ce qu'ils ont réellement vu et ce qu'ils ont deviné. Les enfants ne se classent pas d'une façon nette dans ces deux types : ils ont une attention flottante avec un champ relativement étendu, mais ils n'ont pas un vocabulaire assez considérable et assez mobile pour interpréter leur perception visuelle comme font les adultes du type subjectif. — Parmi les autres faits mis en lumière par les expériences tachistoscopiques, il faut signaler l'analyse de la forme des mots : les lettres véritablement dominantes sont celles qui dépassent la ligne en dessus, celles qui la dépassent en dessous n'ont pas plus d'importance que les petites lettres, et, comme les petites lettres, elles jouent un rôle secondaire dans la perception du mot. — Le désaccord principal entre Erdmann et Dodge d'une part, Zeitler de l'autre, portait sur la question de savoir si le mot est lu en simultanéité ou par parties successives. M. distingue une perception simultanée qui saisit le mot comme un ensemble dans sa forme visuelle totale, et des actes successifs par lesquels sont saisies les lettres dominantes. — Enfin M. a fait d'autres expériences sur la lecture ordinaire, à l'œil libre : des enfants et des adultes ont lu des mots et des lettres, à la vitesse ordinaire et rapidement, dans le sens ordinaire et en sens inverse, en lettres latines et en lettres gothiques, et l'on a mesuré les temps nécessaires pour lire

100, puis 500 mots ou lettres, et l'on a compté et classé les fautes de lecture. Peu de résultats, si ce n'est une classification des fautes en fautes visuelles, d'articulation, de sens et de grammaire avec des subdivisions, et cette constatation, que les enfants font en épelant moins de fautes que les adultes.

R. Hohenemser. *Essai d'analyse de la honte* (299-332). — H. pense qu'il est temps d'appliquer les résultats de la psychologie analytique à l'explication des états concrets de l'âme, et il se propose d'expliquer dans cet esprit la honte (*Scham*). Il ne s'agit pas là d'une émotion, mais d'un état total, d'une attitude, de l'âme, comme est par ailleurs l'état d'attention ou d'étonnement. La honte ressemble d'ailleurs à l'étonnement. Dans l'étonnement, il y a un conflit entre une connaissance nouvelle qui se présente pour être coordonnée à l'ensemble de la personnalité pensante, et cette personnalité, qui tend à repousser une telle coordination; et de ce conflit résulte un arrêt dans le cours de la vie psychique, et un abattement de l'activité. Dans la honte, il existe aussi un arrêt et un abattement, parce qu'il existe un conflit du même genre, mais ce ne sont plus des relations logiques qui sont en jeu, ce sont des relations morales : la résistance opposée par la personnalité à l'assimilation de l'objet nouveau qui se présente provient de ce que cet objet apparaît comme supérieur ou comme inférieur *en valeur* à la personnalité.

W. Wundt. *Sur la Psychologie empirique et la Psychologie métaphysique* (333-361). — La cinquième édition de la Psychologie de Wundt contient une conclusion étendue dans laquelle Wundt s'applique à dégager les hypothèses sur lesquelles s'appuient la recherche psychologique et toute recherche scientifique, et à formuler les principes qui résultent de l'enchaînement des faits psychologiques. Cette conclusion a été publiée à part sous le titre de *Naturwissenschaft und Psychologie*. Meumann, en en rendant compte dans le présent volume de sa revue, y relève « une tendance croissante à une métaphysique spiritualiste et à une théorie idéaliste de la connaissance ». Wundt, qui pense avoir écarté de sa conclusion toute espèce d'hypothèses métaphysiques, proteste contre cette appréciation. Pour lui, la psychologie et la science de la nature ont pour objet commun l'expérience totale, mais elles l'envisagent à des points de vue différents : la science de la nature considère l'expérience comme un ensemble d'objets indépendants du sujet, la psychologie la regarde comme un ensemble d'événements subjectifs : il n'y a là aucune affirmation métaphysique; mais une certaine obscurité peut résulter de ce que le mot « objet » est pris dans deux sens différents, d'une part comme désignant l'expérienee pure, de l'autre comme désignant les objets de chacune des deux sciences avec la détermination que leur donne le point de vue auquel se place chacune de ces sciences; il suffit de signaler cette distinction pour dissiper l'obscurité. Quand à sa théorie de la connaissance, W. la qualifie comme réaliste parce qu'il

postule comme données primitives des objets, c'est-à-dire des contenus de l'expérience existant dans l'espace et le temps : une théorie idéaliste prétendrait au contraire que les objets sont primitivement des faits subjectifs, qui prennent ultérieurement un aspect objectif, et Wundt rejette toute théorie de ce genre aussi bien que le dualisme. En fin de compte, Wundt reproche à Meumann de transporter dans le domaine métaphysique les questions de psychologie et de critique de la connaissance, et cela non seulement en ce qui concerne la détermination de l'objet de la psychologie, mais aussi en ce qui concerne la causalité et le parallélisme psychophysique.

A. Fischer. *Les idées esthétiques de G. Semper et l'esthétique psychologique moderne* (362-422).

J. Köhler. *Le contraste simultané des couleurs et des lumières, et en particulier le contraste de transparence* (423-524). — Le contraste ici étudié sous le nom de contraste de transparence (*Florkontrast*) est celui qui se produit quand on regarde les surfaces colorées ou éclairées à travers un corps transparent, comme une feuille de papier de soie ou une plaque de verre dépoli : le contraste est alors renforcé. Comme l'interposition du corps transparent diminue la saturation des couleurs, K. a supposé que ce renforcement du contraste est causé par cette diminution de la saturation. Dans des expériences préliminaires, il fait apprécier par plusieurs personnes les contrastes produits par des bandes colorées de saturation différente qui sont séparées les unes des autres par des bandes grisâtres ayant autant que possible la même valeur lumineuse que les bandes colorées. Le résultat général est que les couleurs peu saturées produisent un contraste plus fort que les couleurs saturées. En même temps, on remarque que les couleurs négatives (du vert au violet) produisent un contraste plus fort que les couleurs positives (du rouge au vert). — Mais les expériences ultérieures, faites au moyen de disques rotatifs et dans des conditions qui permettent de mesurer les contrastes, donnent un résultat opposé : le contraste grandit en même temps que la couleur inductrice devient plus saturée, et le maximum de contraste apparaît pour le maximum de saturation de la couleur inductrice. — La contradiction entre les deux résultats n'est d'ailleurs qu'apparente : lorsque l'on mesure les contrastes, ce que les nombres expriment, c'est la valeur absolue du contraste ou de l'influence exercée sur la surface induite par la surface inductrice; au contraire, lorsque les observateurs déclarent qu'une couleur peu saturée produit un contraste plus fort qu'une couleur très saturée, il est certain qu'ils apprécient des valeurs relatives; il peut donc arriver que la coloration apparente d'une surface grise par le voisinage d'une surface colorée soit jugée plus forte qu'une autre, relativement à la faible saturation de la surface colorée, alors qu'elle est en réalité plus faible que la coloration apparente d'une autre surface grise par le voisinage d'une surface plus saturée. — De là résultent des conséquences au point de vue de la théorie du contraste simultané.

Helmholtz explique ce contraste par une illusion du jugement. Hering l'attribue à une cause exclusivement physiologique. Conformément à ses expériences, K. attribue le renforcement du contraste par transparence, d'une part à une cause physiologique, consistant en ce que les contours des surfaces comparées deviennent plus flous (j'ai laissé plus haut ce point de côté pour simplifier l'exposition, et le fait est d'ailleurs secondaire), et d'autre part à ce que le contraste est apprécié spontanément par rapport au degré de saturation de la couleur qui le produit, c'est-à-dire à une cause psychologique. L'explication générale du contraste devrait aussi être cherchée partiellement dans une cause physiologique (c'est une impression rétinienne qui fait apparaître la sensation subjective de couleur, et ce n'est pas une illusion au sens de Helmholtz); mais l'appréciation de cette sensation est un fait psychologique.

FOUCAULT.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. COSENTINI. — *La Sociologie génétique : essai sur la pensée et la vie sociale préhistoriques*. In-8, Paris, F. Alcan.

J. DE GAULTIER. — *Nietzsche et la réforme philosophique*. In-18, Paris, *Mercure de France*.

R. ANGELL. — *Psychology. An Introductory Study of the Structure and function of human consciousness*. In-8°, New-York, Holt et Cie.

J.-E. BOODINE. — *Time and Reality*. In-12, New-York, Macmillan.

A. WELCKER. — *For People who laugh*. In-12, San Francisco, Welcker.

STEIN. — *Der soziale Optimismus*. In-8°, Iena, Costenoble.

VARDELLI. — *Il determinismo della filosofia di S. Agostino*. In-12, Torino, Paravia.

G. ZUCCANTE. — *Fra il pensiero antico e moderno*. In-8°, Milano, Hopli.

A. LEVI. — *L'indeterminisme nella filosofia francese contemporanea. La filosofia della contingenza*. In-8°, Firenze, Seeber.

J. INGEGNIEROS. — *Los accidentes histericos y las suggestiones terapeuticas*. In-8°, Buenos-Ayres, Menendez.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

SEIZIÈME ANNÉE — *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* — SEIZIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° 182. — 15 JANVIER 1905

TRENTIÈME ANNÉE. N° 3 MARS 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

TRENTIÈME ANNÉE. N° 3 MARS 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

LA RÉGULARITÉ UNIVERSELLE DU DEVENIR

ET LES LOIS DE LA NATURE

La multiplicité et la diversité des phénomènes ne peut être embrassée par la pensée autrement qu'en la soumettant à une régularité. La forme la plus générale, quoique très vague, que prend ce concept, est celle de nécessité : tout ce qui se fait, se fait nécessairement. C'est la première idée qui se présente à l'esprit analytique. Nous la trouvons d'abord dans le concept de *destin* (*Adrastea*, *fatum*) des mythologies anciennes.

A cette époque l'homme ne cherche point à se rendre compte ni de l'origine de la nécessité impliquée dans ce concept, ni de sa portée, ni du mode de son action. Il la considère comme transcendante, c'est-à-dire existant en dehors du monde. Écrite d'avance dans les livres d'airain de la fatalité, elle prévoit tous les détails des événements à venir. Tout y est soumis : les dieux comme les mortels ; les phénomènes de la nature comme les événements de l'histoire.

Mais avec la rationalisation de la pensée et la transformation de la conception religieuse du monde en conception philosophique, la transcendance des causes se mue en l'immanence ; au lieu de les chercher en dehors des choses c'est dans les choses elles-mêmes qu'on les transfère. La nécessité du devenir est attribuée sous diverses formes aux événements du monde par les premiers philosophes grecs, et les termes qu'ils emploient font voir la transition de l'idée complètement anthropomorphique d'un destin prescrivant au monde une fois pour toutes sa volonté dans tous les détails à la conception plus objective et moins mythique de nécessité dans le sens scientifique ou mécanique. C'est ainsi que les trois termes employés par Héraclite : le *destin* (εἱμαρμένη), l'*ordre* (δίκη) et la *raison* (λόγος), se réduisent à un seul, celui d'ἀνάγκη ou *nécessité mécanique* chez Démocrite.

C'est le germe de l'idée de loi scientifique. Ce qui la distingue de l'idée mythologique de destinée, c'est la conception d'un mécanisme idéal inhérent aux choses et faisant que, lorsqu'elles se trouvent

dans certaines conditions définies, certains effets sont produits nécessairement, régulièrement et avec une uniformité parfaite.

Cette conception n'est pas seulement le résultat de ce que la nécessité du devenir est transférée du dehors dans les choses mêmes, c'est-à-dire de la substitution de son immanence à la transcendance. On pourrait bien admettre que chaque chose a sa propre destinée immanente, réglant tout son destin depuis l'origine jusqu'à la fin de son existence, indépendante des autres. Mais dans ce cas les destinées des choses individuelles ou des éléments du monde seraient indépendantes les unes des autres. et suivraient leurs cours sans se soucier des choses coexistantes ou passées. Nous aurions autant de séries indépendantes du devenir que nous admettrions de choses distinctes et ces séries entreraient en collisions mutuelles.

Il est aisé de voir que cette conception est analogue à celle qui est développée dans la *Monadologie* de Leibniz. Chaque monade y crée son monde de représentations indépendamment des autres. Comme il ne s'agit pas dans ce cas d'événements réels, mais de simples images mentales, les séries distinctes du devenir ne peuvent pas collider et le problème ne concerne que leur concordance. On voit que Leibniz le résout par le moyen artificiel d'une harmonie préétablie. On devrait l'admettre aussi pour des séries réelles du devenir, déterminées par les destinées des choses particulières. Nous serions donc obligés d'admettre qu'une intelligence supérieure, en établissant les destinées des choses individuelles, les eût réglées de manière que l'accomplissement de la destinée d'une chose particulière n'empêchât pas l'accomplissement de celles des autres. En somme l'immanence des destins serait donc remplacée par une transcendance voilée puisque les destinées individuelles des choses auraient dû être imposées du dehors.

L'idée scientifique de loi implique donc un principe supplémentaire à l'immanence et qui en est le corollaire: c'est celui de l'*interaction mutuelle de toutes les substances du monde*. Ce principe une fois admis, l'unique moyen de le concilier avec celui de nécessité, qui est l'expression de la régularité (condition indispensable de compréhensibilité), c'est la conception de *loi* sous la forme que nous venons de produire.

L'idée de loi de la nature est donc le produit des deux facteurs: du principe de la nécessité qui est le postulat de la compréhensibilité, le moyen d'orientation de la pensée dans le chaos du devenir et de celui de l'interaction mutuelle de toutes les substances qui est le corollaire de l'idée d'immanence, appliquée à celle de néces-

sité, idée qui caractérise la transition de la phase mythologique à la phase scientifique de la pensée.

Le principe de l'interaction mutuelle de toutes choses implique l'idée que tout changement subi par l'une d'elles produit une série d'effets affectant toutes les autres. La circonstance que ces changements se produisent toujours d'après les mêmes règles prête à cet enchaînement universel des changements un caractère de régularité mécanique, permettant de construire avec la plus grande exactitude chaque section idéelle du devenir de l'Univers correspondant à un moment donné, ou bien chaque point de cette section, sous condition de connaître le mécanisme du tout et un état arbitrairement choisi, comme nous l'avons vu dans l'hypothèse du génie de Laplace. Les lois de la nature offrent l'expression de cette régularité; elles représentent les roues et les leviers de ce mécanisme idéel.

Dans un des travaux récents de M. Gosiewski intitulé *Essai d'une monadologie mathématique* [1] nous trouvons une expression frappante et rigoureuse de ce que nous venons d'avancer, expression obtenue par voie mathématique. La conception de M. Gosiewski est en même relation avec l'idée des lois scientifiques que celle de Leibniz l'était avec l'idée d'une prédestination des êtres individuels. Ses monades sont des êtres indépendants et autonomiques; mais chacune d'elles est limitée dans son activité par l'autonomie égale de toutes les autres monades. Ce point de départ étant admis, le résultat définitif obtenu au moyen du calcul des probabilités est celui-ci : « Toutes les monades qui constituent l'Univers sont régies dans le choix des moyens pour réaliser leurs appétits, communément quoique inconsciemment, par la loi de la plus grande probabilité, ce qui veut dire qu'elles agissent comme si elles désiraient la réalisation la plus probable des volitions de toute la communauté »; et « malgré que l'activité de chaque monade soit parfaitement spontanée, étant limitée par la spontanéité d'autres monades, elle se développe actuellement en suivant la loi de causalité »! Dans cette république, où aucune monade n'a de prédominance sur une autre, où chaque individu ne suit que les impulsions de sa spontanéité, la collision de leurs activités produit cet effet, que le tout paraît être réglé par une loi générale. En d'autres termes : *La pluralité et l'indépendance des êtres* (*choses*) *étant posées, le postulat logique de l'explication de l'univers est l'admission des lois constantes embrassant la totalité du devenir.*

1. Voir la *Revue philosophique polonaise*, 1901.

Si nous envisageons que ce résultat est obtenu par M. Gosiewski par l'intermédiaire d'une série d'opérations mathématiques, sans recourir à une hypothèse mécanique ou physique, et que le principe régissant la méthode mathématique est celui de ne pas admettre des assertions qui ne se laissent pas déduire des axiomes fondamentaux, le caractère apriorique du théorème cité devient indiscutable.

Ce qui distingue l'idée de loi, considérée comme instrument de travail scientifique, soit comme moyen de cognition en général, de celle du destin, au point de vue formel, c'est son caractère *purement régulatif*. Tandis que le destin détermine le contenu matériel des faits à venir et le fait d'une manière absolue, la loi ne fait qu'en établir les conditions. Les lois naturelles devraient donc toujours revêtir la forme logique d'un jugement hypothétique; tandis que le destin s'exprime en jugements assertoriques. Si telles ou telles conditions sont réalisées, tels ou tels effets seront produits nécessairement, dit une loi de la nature [1]; Œdipe commettra tels crimes et subira tel châtiment, prescrit le Destin. On remarque aisément quelle est la différence de ces deux formes de concevoir la nécessité pour l'activité pratique de l'homme. Lorsqu'une loi indique les conditions à satisfaire pour obtenir un résultat déterminé, elle laisse à l'homme la liberté de le faire ou de ne pas le faire, selon qu'il désire ce résultat ou qu'il l'abhorre. Mais la prescription rigide de la destinée ne laisse aucune place à la liberté : plus le héros s'efforce de la combattre ou de s'y soustraire, plus il s'embarrasse dans les chaînes d'airain de son destin qui le ramènent inévitablement au résultat prescrit.

Le rôle de la science comme prévision dans le but de pourvoir aux désirs de l'homme, commence avec la soumission de la nature aux lois, et c'est en même temps le règne de la liberté qui remplace pour lui le régime triste et décourageant de la fatalité. C'est l'œuvre grandiose de cette législation, donnée à la nature par la raison, en ce qui concerne la civilisation, en ce qui concerne les idées générales dominant le monde moral. Mais leur découverte

1. M. Adrien Naville insiste sur la forme conditionnelle des lois (voir la *Revue philos.*, vol. XXIX, 1890). Ce n'est pas toujours leur forme verbale. Nous disons par exemple : deux corps s'attirent en raison inverse des carrés de leur distance; mais il y est évidemment présumé : « si deux corps se trouvent à une distance quelconque ». Une loi de la nature ne nous dit rien sur ce que ces corps existent ou non; elle est valable seulement pour le cas où ils existent. Nous pouvons ainsi reconstruire aisément la forme hypothétique des jugements qui expriment les lois de la nature et qui est altérée dans leurs formules généralement admises pour en simplifier l'expression.

nous rapproche-t-elle de la vérité objective? Nous dévoile-t-elle le mécanisme secret de la nature? Nous donne-t-elle l'image des relations réelles?

La conception du monde qui considère les idées ultimes de la science comme des « choses en soi » de l'univers, qui voit des êtres réels dans les atomes, l'éther, les mouvements et les forces en tension (qui ne représentent pour le physicien que des mouvements moléculaires échappant à l'analyse scientifique), cette conception demande à être complétée par un mécanisme idéel régissant tous les mouvements et toutes les tensions, par le mécanisme des lois de la nature.

« Nous entendons souvent parler, dit Lotze, des lois éternelles et immuables de la nature qui régissent tous les phénomènes changeants. Ces lois cesseraient à vrai dire de se manifester s'il n'y avait plus d'objets soumis à leur législation; mais elles ne perdraient pas leur validité et reviendraient au pouvoir dès qu'un nouvel objet se présenterait auquel elles pourraient s'appliquer. On les représente quelquefois comme s'élevant au-dessus de toute réalité [1]. »

Cette manière d'hypostasier les relations abstraites est un résultat naturel de la tendance vers l'intuitif; tendance qui se manifeste dans l'esprit primitif en l'induisant à donner la forme du mythe et du symbole à ses premières tentatives d'embrasser dans une synthèse la multiplicité chaotique des phénomènes. Nous aurons l'occasion, en parlant de la conservation de l'énergie, de voir à quel degré cette tendance est encore inhérente à l'esprit, malgré la culture scientifique. Mais cette hypostase même fait ressortir d'une manière frappante le caractère subjectif des lois de la nature. La question de l'essence de ces lois est une de celles qui sont les plus difficiles à résoudre pour un adhérent de la conception mécanique du monde. Elles ne sont pas une réalité, puisque ce rôle n'appartient qu'à la matière et à ses états. Ce sont donc des idées. Mais ces idées existent-elles en dehors de nous? Seraient-ce des manifestations d'une intelligence et d'une volonté inhérentes à l'Univers même? Cette admission est incompatible avec le mécanisme. Il ne reste qu'une alternative, celle d'admettre que les lois de la nature sont un produit de notre intelligence.

Elles ne sont en réalité qu'une projection en dehors de nous de la régularité que notre intelligence introduit, en suivant ses exigences aprioriques, dans le chaos des perceptions, de même

1. Lotze, *Logik, System der Philosophie*, Ier Th., 1874.

que l'espace est une projection à l'extérieur de l'ordre que notre sensibilité prête à certaines sensations. L'analyse d'une de ces lois nous démontrera comment les éléments constitutifs de l'entendement y entrent progressivement. Arrêtons-nous à celle de la gravitation universelle. Elle introduit l'unité dans une série de faits qui paraissent être très disparates : la chute d'une pierre et le soulèvement d'un aérostat, les orbites régulières des planètes et les trajectoires fantasques des comètes; elle explique les irrégularités dans le cours de ces astres, la marée, etc. Comment Newton est-il parvenu à établir cette loi? Il commença par décomposer le fait généralisé de la pesanteur pour y découvrir l'accélération dirigée vers le centre de la terre. Puis il décomposa le mouvement circulaire de la lune autour de la terre et y trouva également une accélération dirigée vers le centre de la terre. L'égalité de cette accélération g calculée d'un côté pour les objets terrestres, de l'autre pour le mouvement de la lune, servit de preuve mathématique de l'identité des deux facteurs. Le raisonnement est d'une simplicité admirable qui rend irrésistible sa force probante.

Elle est basée en outre sur l'harmonie parfaite qu'elle introduit dans nos idées. Mais si nous envisageons toutes les admissions préalables qui furent indispensables pour parvenir à ce résultat, nous nous apercevons que le rôle de l'imagination constructive y joue un rôle prépondérant en comparaison de l'intuition immédiate.

Commençons par le côté empirique. La pesanteur n'est pas un fait général : il y a des corps qui tombent lorsqu'ils sont privés de soutiens; il y en a d'autres qui s'élèvent, comme c'est le cas pour un ballon rempli d'hydrogène, ou un morceau de liège enfoncé dans l'eau, pour les nuées, la flamme, les bulles de savon. Aristote, dans sa physique naïve, formait des corps légers et des corps pesants deux classes bien distinctes et admettait deux directions opposées de la force ou tendance qui produisait leurs mouvements : l'une était dirigée vers le centre du monde; l'autre vers sa périphérie. — Il a fallu construire toute la science de l'hydrostatique et de la barologie pour réduire ces deux qualités à une seule; pour pouvoir dire que tous les corps sont pesants; qu'un ballon s'élève dans l'air et un liège dans l'eau, non pas malgré mais grâce à la pesanteur, ainsi qu'un poids inférieur mis sur un plateau de la balance est soulevé par un poids plus considérable pesant sur l'autre plateau.

D'autre part, le long travail des siècles et des constructions innombrables furent nécessaires pour trouver dans le changement

de l'aspect du ciel, et surtout dans les mouvements très irréguliers, parfois progressifs, parfois stationnaires ou régressifs de quelques-unes d'entre les étoiles, d'abord les éléments pour construire le système de Kopernik avec le soleil au milieu d'un monde planétaire; ensuite les lois de Kepler, qui idéalisent les mouvements supposés des planètes en les dotant de formes très simples. Ce n'est qu'après ce travail préliminaire qu'on put obtenir quelques points de comparaison indispensables pour l'induction de la loi de gravitation universelle.

On était donc déjà bien éloigné du fait immédiat, de la réalité sensible, au début même du problème. Mais pour trouver l'élément identique — l'accélération dirigée vers le centre de la terre — dans les deux séries des phénomènes, il a fallu aussi décomposer le fait simple du mouvement en matière inerte et force active; il a fallu l'achèvement de l'édifice de la dynamique, commencé par Galilée, continué par Huygens et par Newton lui-même.

C'est ainsi que pour parvenir à l'unité d'une loi, la pensée humaine devait pendant de longs siècles découper plus ou moins arbitrairement dans la multiplicité du contenu de sa conscience collective certaines parties, auxquelles elle donnait des formes harmoniques et régulières, en laissant de côté une multitude presque infinie de phénomènes « inexpliqués », ce qui veut dire formant la masse amorphe de ce qui reste après ces coupures.

L'analyse de l'instrument logique qui sert à découvrir les lois de la nature confirme les déductions qui précèdent. Cet instrument c'est l'*induction*. Prônée par Bacon comme la vraie méthode de la recherche de la vérité par contraste à l'exclusivisme de la déduction à l'époque scolastique, elle a conservé cette position jusqu'à nos jours et trouva une élaboration particulière dans la *Logique* de J.-St. Mill. Il la définit comme un procédé qui sert à découvrir et à prouver la vérité [1]. A première vue il semble que c'est un moyen de dévoiler une relation simple, cachée par l'apparence compliquée. C'est dans ce sens qu'en parle M. Jevons : « L'induction est le déchiffrement du sens caché des phénomènes de la nature [2] ». Une analyse rigoureuse prouve pourtant que cette assertion est fondée sur un cercle vicieux : *on admet comme vérité* ce qui est le résultat de l'induction. Au fond de la foi qu'on prête à l'induction nous retrouvons l'admission dogmatique que les lois de la nature établies au moyen de l'induction et les hypothèses inventées pour les expliquer représentent la vérité.

1. *Logique*, liv. III, ch. I, § 2.
2. *Principles of science*, ch. VII, § 2.

Comme l'induction par énumération simple a été rejetée conséquemment par les logiciens qui considèrent l'induction comme moyen de découvrir la vérité, un problème nouveau surgissait naturellement : celui du critère logique de l'induction imparfaite, concluant des faits connus à des faits inconnus.

J.-St. Mill indique que la conclusion est fondée sur la conviction que nous possédons de l'uniformité de la nature et de l'ordre de l'univers. Cet « axiome de l'uniformité d'ordre de la nature » est formulé comme il suit : « L'univers, en tant que nous le connaissons, est arrangé de manière que tout ce qui est vrai dans un cas particulier, l'est aussi dans tous les cas du même genre, ou bien que ce qui arriva une fois se répétera lors d'un concours des conditions convenables, et le fera autant de fois que les mêmes conditions seront renouvelées [1] ». Mais comme cette conviction concernant l'arrangement de l'univers est elle-même basée sur l'induction et ne diffère des autres que par sa probabilité écrasante, il y a ici évidemment une *petitio principii*.

Le problème a été examiné récemment au même point de vue par M. Adrien Naville [2], avec ce résultat que l'induction est basée sur deux principes au moins. Le premier est que le même ensemble de causes produit nécessairement le même ensemble d'effets, ou que si le même ensemble de causes se répétait, il produirait nécessairement le même ensemble d'effets. C'est une vérité évidente, un axiome. Mais il n'est utile que lorsque la répétition des causes parfaitement identiques est admise. Or cette admission exige d'abord l'exclusion de l'influence du temps et de l'espace; car le phénomène qui se répète dans un temps et dans un lieu différent n'est plus identique à tous les points de vue.

Ce n'est pas assez d'admettre que le temps et l'espace ne sont pas des « puissances » au point de vue scientifique et que leur différence ne trouble pas l'identité du phénomène. Il est encore indispensable d'admettre l'existence des substances identiques à celles sur lesquelles nous faisons notre expérience. Cette supposition ne peut pas être pourtant d'origine purement empirique. Car si nous observons souvent des ressemblances dans le monde sensible nous n'attribuons pas moins souvent l'identité de nature aux objets qui ne sont jamais tombés dans notre expérience.

En somme l'induction repose sur une admission qui n'est pas

1. *Logique*, liv. III, ch. III, § 1. Bain accepte cette explication : « Le principe de l'induction, dit-il, a trouvé une explication parfaite grâce à J.-St. Mill, qui aperçut que l'uniformité de la nature forme la prémisse majeure de chaque conclusion inductive. » (*Logique*, vol. II, ch. V.)

2. *Revue philosophique*, vol. XXIX, 1890, p. 62 et suiv.

prouvée rigoureusement. Son résultat n'est que vraisemblable. C'est ce qu'affirme M. Jevons. L'induction, dit-il, n'a jamais un caractère de certitude, seulement une probabilité qui dépend de la multiplicité de cas observés.

« La nature ressemble à un vase infini contenant des boules de diverses couleurs. On les retire l'une après l'autre pour nous les faire voir. La science n'est qu'une observation soigneuse de l'ordre dans lequel les boules apparaissent. Nous notons les différentes combinaisons, nous nous apercevons que quelques-unes cessent de paraître et, d'après la fréquence relative de celles qui apparaissent, nous concluons sur ce qui aura lieu lors du tirage suivant. Or dans ces circonstances la certitude serait possible sous deux conditions :

« 1° Que nons possédions une connaissance complète du nombre relatif des divers genres de boules déposées dans le vase;

« 2° Que le contenu du vase ne subisse pas de changements. »

En d'autres termes, nous devrions savoir comment le monde a été fait et posséder la connaissance complète de tous ses éléments. Notre savoir ne satisfait à aucune de ces conditions.

L'induction n'a donc qu'une valeur probable et toute induction imparfaite repose définitivement sur l'induction parfaite [1].

Cette explication ne répond pas à la question que J.-St. Mill formule dans ces termes :

« Pourquoi, dans certains cas, un fait suffit-il pour une bonne induction, tandis que dans d'autres des centaines de faits uniformes ne suffisent pas pour établir une proposition générale [2]? » Pourquoi un chimiste qui a effectué une synthèse, après s'être assuré qu'il n'y a pas d'erreur d'observation, est-il persuadé que la synthèse se répétera chaque fois avec la même régularité, tandis qu'au contraire des centaines d'années pendant lesquelles les habitants du vieux continent n'ont vu que des cygnes blancs ne garantirent-ils pas la généralité de la proposition que tous les cygnes sont blancs?

Si nous comparons les deux domaines dont ces exemples sont tirés nous apercevrons aisément que la différence consiste dans le degré de la pénétration de l'élément rationnel dans celui de la perception : il est beaucoup plus considérable dans la chimie, qui est une science raisonnée, que dans la zoologie purement descriptive. Ce n'est donc pas le nombre des cas, mais bien le degré de cette pénétration qui décide de la probabilité ou même de la certitude

1. Jevons, *l. c.*, ch. VII.
2. *Logique*, liv. III, ch. III, § 3.

de l'induction. Mais ce même degré décide aussi de l'application de l'induction dans un domaine scientifique donné. L'induction est donc d'autant plus rapprochée de la certitude que le champ pour l'application de la déduction est plus ample. Nous arrivons ainsi à la théorie de la conclusion inductive donnée par M. Jevons, qui nous paraît juste au même degré que son critère logique de l'induction nous semble insuffisant.

M. Jevons considère l'induction comme un procès inverse de la déduction, de même que la division est une action inverse de la multiplication, l'intégration celle de la différenciation. La déduction conclut du général au particulier; l'induction suit la voie contraire. Or il n'y a pas de méthode générale et immédiate pour les actions inverses. Elles exigent une ingéniosité plus ou moins considérable de la part de celui qui s'en sert. C'est ainsi que dans la division nous sommes obligés de deviner le quotient et la multiplication ne sert qu'à vérifier notre supposition. La méthode employée communément n'est qu'une facilitation, dans ce sens que nous avons toujours affaire à un groupe insignifiant de nombres et par conséquent le quotient est plus facile à deviner. Pour l'intégration l'affaire est beaucoup plus compliquée; presque chaque forme d'intégrale nouvelle exige une méthode spéciale. L'induction est dans le même cas. Quand nous cherchons au moyen de cette méthode le genre de régularité qui relie les faits d'observation, nous commençons par poser une hypothèse. Puis nous en déduisons les conséquences et nous les comparons à l'observation. S'il y a congruence, nous acceptons l'hypothèse que nous considérons comme une « loi naturelle », résultat de l'induction.

Certains phénomènes dans les mouvements des planètes (ce qu'on appelle les nœuds) présentaient une étrange irrégularité en comparaison des mouvements réguliers et orbiculaires d'autres étoiles (fixes). La conjecture ou bien l'induction d'Hipparque et de Ptolémée fut l'hypothèse des épicycles. La déduction qui lui correspondait — la détermination de la position visible des astres — était d'accord avec l'observation à un tel degré que les orbites épicycliques des planètes furent considérées pendant une série de siècles comme une « loi naturelle ». Kopernik démontra, après de recherches plus exactes, que les phénomènes peuvent être expliqués au moyen d'une hypothèse plus simple, d'un mouvement circulaire, si l'on transfère son centre de la terre au soleil. Cette loi nouvelle n'était pas seulement plus simple, par conséquent plus commode à manier; mais aussi les déductions qui en dérivaient s'accordaient mieux avec les observations qui s'enri-

chissaient bientôt par des découvertes nouvelles conformes à ces déductions : les phases de Vénus, l'expérience de Foucault.

Mais les observations nouvelles et plus rigoureuses démontrèrent aussi que les positions observées de la planète Mars ne sont pas d'accord avec celles qu'on pouvait déduire de l'hypothèse des orbites circulaires. Les lois de Kepler prescrivent aux planètes un mouvement elliptique. Elles posent en même temps deux hypothèses supplémentaires concernant la relation des aires décrites par le rayon vecteur et le temps (proportionnalité simple), ainsi qu'entre le temps total de la révolution d'une planète et sa distance moyenne au soleil (relation inverse des carrés du temps au cube de la distance). Les déductions de ces hypothèses se rapprochaient suffisamment des résultats de l'observation, vu les moyens imparfaits de cette dernière. Ces hypothèses auraient pourtant dû être rejetées impitoyablemeut à mesure que les méthodes d'observation devenaient plus parfaites (comme ce fut le cas avec l'hypothèse de Proust en chimie après les déterminations exactes des poids atomiques par Staas), si une nouvelle hypothèse ne fût venue à leur secours. Elle embrassa dans son unité les lois précédentes en les faisant dériver d'un principe unique et en même temps elle expliqua les déviations observées, comme résultats des perturbations dues à la même loi de gravitation. L'hypothèse de Newton couronnait ainsi l'œuvre de ses prédécesseurs; elle terminait l'époque inductive dans le développement de l'astronomie; elle formait le point de départ de l'époque déductive qui atteignait sa perfection dans les œuvres de Laplace et son triomphe définitif dans le calcul de l'orbite d'une planète, invisible encore, par Leverrier.

L'exemple que nous venons de citer démontre comment toute une branche scientifique, l'astronomie, étudiant une série de phénomènes séparée artificiellement de la totalité — un segment que nous découpons dans la réalité multiforme et incohérente — passe les mêmes phases logiques que la découverte d'une régularité particulière dans un domaine très restreint. La mécanique passa par les mêmes stades. Après la période inductive, initiée par Galilée, constituée par Newton, elle se transforme en science déductive pour établir dans les équations de Lagrange la formule générale des mouvements.

En quoi consiste cette pénétration de l'élément rationnel qui rend la déduction possible? C'est la transition de la causalité empirique en causalité rationnelle qui le caractérise. Quand le mécanisme intime déterminant certaine régularité devient clair pour nous,

comme c'est le cas pour les lois de Kepler en tant que résultant de l'attraction newtonienne, cette régularité cesse d'être une induction; elle devient une déduction. Nous avons dès lors une certitude parfaite que dans tous les cas où ce mécanisme est en jeu, la régularité en question doit avoir lieu. Or il n'est pas indispensable que nous puissions imaginer ce mécanisme dans ses détails; il suffit que nous soyons persuadés de la possibilité de son existence. Quand Herschel trouva que certains cristaux, possédant des facettes plagiédriques, dévient le plan de la polarisation; ou quand Pasteur, après avoir séparé par cristallisation fractionnée l'acide dextroracémique de l'acide lævoracémique, trouva que le premier portait des facettes droites, le second des facettes gauches, tandis que l'acide tartrique inactif avait les unes et les autres, on n'hésita pas de considérer ces phénomènes comme des manifestations d'une régularité naturelle, ni de les étendre sur tous les cristaux de même structure. On le fit, parce que malgré que le caractère du mécanisme qui relie la forme cristallique avec les propriétés optiques d'un corps ne nous soit pas clair, tout ce qui nous est connu sur cette relation : la disposition des axes d'élasticité dans les systèmes cristallographiques irréguliers; la décomposition des rayons lumineux mixte en deux rayons polarisés, etc., nous oblige à admettre dans ce cas une causalité rationelle, dont nous ne sommes pas encore capables de saisir toutes les phases.

En d'autres termes : la ségrégation, la classification des phénomènes dans ce domaine est assez avancée pour que nous sentions la possibilité de pénétrer dans les détails qu'elle n'a pas encore embrassés. C'est ce sentiment qui est la base du tact d'un savant dans le choix d'hypothèses et des admissions heuristiques dont il se sert.

Il en est autrement de la « loi » de Bode. Elle ne nous présente qu'une série de nombres qui sont le résultat d'une induction parfaite. Lorsqu'on trouva que la planète nouvelle, Neptune, y est soumise, elle gagna ce charme que possède chaque prédiction confirmée. Mais cela n'exclut pas la possibilité des exceptions. Prise isolément, cette loi ne nous dit rien de plus que ne le ferait une série de nombres pris au hasard. Mais si nous essayons de la mettre en relation avec l'hypothèse de la nébuleuse primitive et l'origine de planètes se détachant consécutivement sous forme d'anneaux, la loi de Bode peut obtenir une signification rationnelle comme indication des relations qui existaient entre la contraction graduelle de la masse de la nébuleuse, l'augmentation de la vitesse tangentielle qui en résultait et les conditions de cohésion qui

déterminaient la séparation de l'anneau à un moment donné. L'hypothèse, une fois posée dans ce sens, permettrait aussi de déduire des lois déterminant le temps de formation des planètes particulières ou leur âge, et la grandeur respective de leurs masses, lois qui ne nous sont pas encore connues.

Bien différent est notre jugement sur les régularités empiriques dans lesquelles on ne peut découvrir aucune trace des relations rationnelles. William Herschel découvrit une liaison régulière entre les périodes *maxima* des taches du soleil et les fluctuations des prix des céréales. Cette régularité ne nous paraît pas convaincante sous cette forme immédiate; car les phénomènes qu'elle met en relation appartiennent à des classes tellement éloignées l'une de l'autre que l'établissement d'une liaison rationnelle (impliquant un élément identique dans la cause et l'effet) nous semble impossible. Si pourtant nous prenons en considération qu'un des facteurs qui influent sur le prix des céréales est l'abondance de la récolte; que celle-ci dépend des conditions atmosphériques, et que ces conditions sont influencées par les périodes des maxima d'éruptions solaires, l'observation de Herschel devient quelque peu moins paradoxale. Nous admettons sans hésiter la liaison entre les aurores boréales et autres phénomènes électro-magnétiques et les éruptions solaires, car ces phénomènes sont classés dans des groupes voisins et leur affinité trouve son expression scientifique dans la théorie électro-magnétique de la lumière.

Nous appelons au contraire parfaitement accidentelles des coïncidences comme 7 jours de la semaine, 7 pléiades, 7 tons de la gamme et 7 généraux thébains, quoique les anciens fussent enclins à y voir une signification plus profonde[1]. Nous n'admettons pas comme loi historique les rapports qui existent entre l'année 1794 (chute de Robespierre), l'année 1815 (chute de Napoléon) et l'année 1830 (chute de Charles X) et qui sont soumis à la règle suivante : chaque année suivante dans cette triade s'obtient si nous ajoutons la somme des chiffres de l'année précédente à sa valeur. Des coïncidences pareilles peuvent agir sur l'imaginations des masses[2], mais elles n'ont pas de valeur scientifique, car il est impossible de supposer une liaison rationnelle

1. L'« hypothèse » de l'harmonie des sphères avait été probablement suggérée à Pythagore par la coïncidence de 7 tons de la gamme et de 7 planètes connues de son temps.

2. L'auteur a trouvé en Pologne prussienne une conviction très répandue parmi le peuple rural que les Prussiens en seront chassés vers 1913. Cette conviction est basée sur un calcul semblable à celui que nous venons de citer.

entre les chiffres qui expriment une date et les événements historiques qui ont lieu à cette date.

Si nous voulons donc faire usage de la comparaison de M. Jevons en l'adaptant à notre conception de la régularité des phénomènes, nous devons la modifier de la manière suivante. Il y a deux vases contenant une diversité infinie d'objets que nous retirons simultanément de chacun. Au milieu de cette infinité d'événements il doit arriver de temps en temps que les combinaisons identiques d'objets se répètent. Voilà tout ce que donne l'observation. Mais ici commence l'activité constructive de l'entendement : parmi les nombreuses combinaisons elle choisit celles entre lesquelles elle peut établir une relation logique; elle les groupe en classes distinctes (formant les domaines des phénomènes analogues) et les soumet aux lois en laissant de côté des séries d'autres qui sont taxées comme « accidentelles ».

Le postulat de la régularité ou de « l'uniformité » de la nature, si nous préférons le terme de J.-St. Mill, qui, comme nous l'avons vu, est le fondement de l'induction, sert de base à ce choix et à cette classification. C'est lui qui forme la base apriorique d'une loi naturelle. La conviction de cette régularité ne peut être fondée sur l'expérience comme le veut J.-St. Mill, puisque c'est elle qui rend possible l'expérience même, au sens d'une méthode scientifique, en établissant l'induction qui en est l'instrument logique. C'est au contraire ce postulat qui nous oblige à chercher des lois constantes, à grouper les faits de l'observation de manière à les établir.

Le processus de l'induction ne peut donc être comparé à l'action d'un couteau anatomique dégageant la vérité des voiles qui la revêtent, mais plutôt à celle d'un artiste qui, guidé par son génie, crée une conception concentrant dans l'unité harmonique les traits divers et épars de l'observation. Il n'y a que le travail consécutif de la déduction et de la vérification qui suit les règles strictes de la logique avec une exactitude mécanique et tellement uniforme qu'elle peut être produite par une machine logique. La conception même de la loi est en grande partie arbitraire. Elle n'est déterminée partiellement que par le but auquel elle sert : comme pour l'hypothèse scientifique, ce but n'est pas la beauté et l'harmonie sensible qui caractérisent un objet d'art, mais l'unité et la simplicité satisfaisant les exigences architectoniques de la raison.

Parmi les physiciens et les chimistes qui ont accepté pour devise la définition de la science comme pure description des

phénomènes, donnée par Kirchhoff, nous voyons souvent un mépris très accentué pour les hypothèses et les théories. On se croit émancipé de tout élément subjectif, parce qu'on affecte de ne pas croire à la réalité de la matière ou de l'éther en conservant néanmoins toutes les formules mathématiques et toutes les relations conceptuelles qui en dérivent. On oublie pourtant que la différence entre une loi et une hypothèse posée pour l'expliquer n'est que celle de termes conceptuels ou intuitifs, que revêt la même pensée. L'hypothèse ne fait en réalité qu'exprimer en langage imagé ce qui est contenu dans la loi sous forme abstraite. Si l'idéal posé par Kirchhoff était désirable et réalisable, on s'en approcherait en se tenant au fait sensible et concret, puisqu'il n'y a que le fait qui peut être décrit. Mais alors la science cesserait d'exister sans que l'idéal soit atteint, car la description, même la plus exacte, est toujours subjective. Il faudrait donc, comme le faisait Ranke dans le domaine de l'histoire, aspirer à éteindre le *moi* « de l'observateur ». Mais avec ce moi disparaîtrait aussi le champ dans lequel la connaissance se déroule et le but même de la science qui n'existe que pour l'homme comme elle n'est que par lui.

Le caractère fictif des lois et leur destination nous expliquent un phénomène qui paraîtrait sans cela bien merveilleux et qui en effet suscita plus d'une discussion : celui de la simplicité des lois fondamentales. Cette simplicité existe-t-elle de fait? Pour un objet idéel — oui; pour des relations réelles — non.

Prenons l'exemple de la compressibilité des gaz qui nous permettra de voir l'opinion d'un savant et habile expérimentateur, doué d'un esprit judicieux et philosophique. Boyle et Mariotte établissaient une relation simple entre la pression à laquelle on soumet un gaz et le volume qu'il occupe. Cette loi générale fut établie par des moyens très élémentaires et très imparfaits. Depretz, qui la vérifia pour des gaz différents, trouvait que tous les gaz ne sont pas également compressibles; il lui enlevait sa généralité. Dulong et Arago répétèrent les expériences pour l'air avec beaucoup de précision et trouvèrent la loi exacte. Enfin Regnault fit des expériences très précises et sur des gaz différents : il trouva que la loi ne s'applique strictement à aucun. La rejeta-t-on pour cela? Tout au contraire : on continua les recherches expérimentales et on la restitua non seulement dans son exactitude, mais encore dans sa généralité pour un *gaz idéal*. Et comme il y avait des gaz qui en déviaient dans une direction et d'autres qui manifestaient une inexactitude contraire, le gaz idéal prenait

pour ainsi dire le milieu entre les extrêmes. On élabora la théorie de la température critique et on relia dans une même loi (équation de M. Van der Wals) les propriétés des gaz et des vapeurs.

Écoutons à présent l'opinion d'un physicien, Jamin, énoncée vers le milieu de cette marche victorieuse vers l'unité, une dizaine d'années après la publication des résultats de Regnault. Après avoir exposé ceux de Dulong et Arago, il conclut : « Puisque, d'une part, il est impossible d'exécuter des mesures parfaites, il faut faire la part des erreurs, et puisque, d'un autre côté, les différences que nous avons inscrites sont très faibles, il est permis de croire qu'elles eussent été nulles si les expériences avaient été meilleures et accepter la loi comme étant exacte : c'est ainsi qu'ont raisonné et conclu Dulong et Arago. Ils étaient d'autant plus portés à le faire, que les savants de cette époque croyaient à *une prétendue simplicité des lois de la nature et supposaient que les phénomènes obéissent à des règles générales pouvant toujours être exprimées par des expressions mathématiques peu complexes*[1]. » Et plus loin nous lisons :

« L'étude de la compressibilité des gaz a été abordée par un grand nombre de physiciens, elle a d'abord été faite à l'aide d'appareils grossiers, et une loi simple fut admise sans contestation comme étant une vérité mathémathique. Plus tard on reconnut qu'elle n'était pas générale, mais on la maintint pour l'air; en dernier lieu, on a pu constater que l'air lui-même s'en écarte, et que *tout en restant une vérité limite*, la loi de Mariotte est altérée, dans tous les cas, par des perturbations que l'on ne peut contester. Ce n'est pas le seul exemple où nous aurons à faire de semblables restrictions, et où nous aurons à montrer que *les lois physiques ne sont pas, comme on l'avait cru, des relations mathématiquement réalisées, mais seulement des vérités générales toujours plus ou moins faussées dans chaque cas particulier*[2]. »

Dans les lignes que nous avons soulignées, Jamin se place au point de vue d'un expérimentateur exact, d'un homme de science : les lois ne sont en réalité ni simples ni exactes; ce ne sont que des vérités-limites.

On peut se demander néanmoins : comment se fait-il que les faits tendent vers ces limites?

Il y a une école qui attribue au hasard historique, au concours particulier des circonstances dans lequel la découverte fut effectuée, telle ou telle formule qu'on donne pour règle à un domaine

1. Jamin, *Cours de physique de l'École polytechnique*, 1858, vol. I, p. 273.
2. *L. c.*, p 285.

particulier des faits. Si ces découvertes avaient suivi un ordre différent ou avaient été faites dans des circonstances différentes, la science aurait un tout autre aspect que celui que nous lui connaissons. C'est, si je ne me trompe, l'opinion de M. Bouasse. « C'est, dit-il, une chance heureuse pour Gay-Lussac que le mercure se dilate à peu près comme les gaz ; et, s'il a découvert la loi qui porte son nom, ce n'est pas le moins du monde, comme il le croyait, parce que les lois de la nature sont simples, mais parce que le hasard a voulu qu'on remplît les thermomètres avec du mercure ».

M. Georges Lechalas en soumettant cet exemple à une critique judicieuse, observe qu'on pourrait remplacer la mesure conventionnelle de température par la quantité de chaleur qui est une grandeur susceptible d'une mesure naturelle. « Quelle que soit la nature de celle-ci, quelle que soit la réalité qui se cache sous cette expression de quantité de chaleur, il est certain, par exemple, que la combustion de 2 grammes de carbone en développe deux fois ce que produit la combustion d'un seul gramme dans les mêmes conditions[1] ». Oui c'est certain et d'une certitude plus haute que ne pourrait nous donner l'observation, *car nous le posons*. Et comme la réalité ne veut pas s'y accorder nous la corrigeons en admettant que la chaleur spécifique des corps change avec la température, tout juste comme pour établir une mesure de température on admettait les changements de coefficient de dilatation. Malgré cela M. Lechalas a bien raison contre M. Bouasse lorsqu'il dit : « N'en déplaise à M. Bouasse, si Gay-Lussac n'avait pas eu cette heureuse chance, il n'aurait dépendu que de lui de corriger une pratique vicieuse et de marcher systématiquement à la découverte de ses lois : pour cela, il n'aurait eu qu'à faire la critique des divers thermomètres, comme l'ont fait Dulong et Petit ».

Les vues de M. Bouasse manifestent cet arbitralisme dans la conception de la science que professent M. Mach et son école et qui se rattache à la conception du réalisme naïf. On se représente la Nature jouant à cache-cache avec l'investigateur et on exprime son contentement de ce qu'elle ne se cache pas trop profondément, ce qui rendrait impossible la tâche du savant. La même idée appliquée à un domaine plus large fut du reste exprimée par Lotze. Après avoir attiré l'attention sur le fait que nos sensations présentent des transitions graduelles et des ressemblances qui nous mettent à même de former des concepts généraux : celui du vert,

1. Lechalas, *Étude sur l'espace et le temps*, Paris, F. Alcan, 1896, p. 76.

embrassant toutes les nuances de cette couleur, celui de couleur embrassant toutes les couleurs, etc., il dit : « Nous ne pouvons point concevoir, comment ce serait si ce fait n'existait pas, mais nous pouvons nous imaginer un monde où il n'existerait pas, où les contenus infinis de la sensation se présenteraient au sujet sans liaison mutuelle, et tellement dissemblables, qu'on ne pourrait jamais en embrasser plus d'un dans un concept commun comme espèce d'un même genre, que jamais la différence entre deux sensations ne pourrait être appréciée comme plus grande, moindre ou différente de celle qui existe entre deux autres [1] ». Mais, loin de dogmatiser et d'en conclure à l'identité de l'être et de la pensée, le philosophe judicieux s'exprime en ces termes: « Nous avons vu que les causes qui déterminent la graduation des perceptions des contenus possibles de la pensée sont indépendantes des relations systématiques que nous trouvons dans notre pensée entre ces contenus imaginés. D'ou vient donc la certitude qu'il existe des causes d'une portée générale pour cette graduation? que la cause inconnue du cours empirique des sensations ne met pas plutôt en jeu, sans être guidée par des principes quelconques, les éléments ordonnés systématiquement du monde idéel et nous montre, comme un kaléidoscope mouvant, tantôt une combinaison, tantôt une autre sans régularité aucune? » Et en discutant la possibilité de cette supposition il arrive à la conclusion que la concordance de notre pensée avec la réalité ne peut être qu'un objet de croyance; « car nous ne savons rien en dehors de ce qu'un grand nombre de cas peuvent être considérés comme s'ils étaient soumis à une loi générale; mais il y en a beaucoup plus qui ne le sont pas » [2].

M. Lechalas semble partager l'opinion que la découverte des lois est facilitée par la simplicité même de la nature et qu'un monde compréhensible est un cas particulier parmi les mondes possibles. D'autre part, dit-il, il serait peu logique de prétendre que l'habileté du savant fait seule la simplicité de la formule : la loi naturelle est comme un cristal régulier que l'on dégage du cristal brut, non comme la statue qu'on tire d'un bloc de marbre... Le fait qu'on arrive à une formule vraiment simple a, notons-le, une réelle portée, car, si l'on n'avait que des formules très complexes, on pourrait croire, étant donné d'aileurs leur caractère approximatif, qu'il n'existe en réalité aucune loi [3].

Nous craignons que ce ne soit bien le cas. Quoi qu'il en soit, la

1. Lotze, *System der Philosophie,* I. Theil, *Logik*, 1874, p. 562.
2. Lotze, *l. c.*, p. 567.
3. Lechalas, *l. c.*, p. 77.

régularité que nous trouvons dans la nature n'est que la projection extérieure de celle qui domine notre pensée. Les conceptions mythiques et philosophiques qui font surgir le cosmos harmonieux du chaos primitif ne sont que des souvenirs confus de cette époque où l'intelligence faisait ses premiers pas dans la voie de l'invention des idées directrices pour ordonner la multiplicité et la diversité incohérente de l'expérience. Les lois ne sont pas des pouvoirs extérieurs qui gouvernent le devenir, elles représentent le moyen d'introduire l'ordre dans ce devenir, quelque chaotique qu'il soit. Plus il est complexe, variable et diversifié, et plus l'introduction des lois y est facilitée, car nous possédons un plus grand nombre de facteurs pour remplir les cadres idéels de la loi[1]. C'est comme dans le théorème des grands nombres : le calcul coïncide d'autant mieux avec la réalité que le nombre des cas est plus considérable.

Les lois ne sont pas découvertes facilement parce qu'un heureux hasard met dans les mains de l'investigateur un cas très simple ou un concours de phénomènes particulièrement favorable. C'est au contraire la recherche d'une loi qui l'induit à trouver ce cas ou ce concours[2]. La simplicité des lois très générales est le résultat nécessaire de leur fonction scientifique : si elles étaient compliquées, elles embrouilleraient au lieu d'éclaircir. Demander pourquoi les lois de la nature sont simples équivaut à demander pourquoi les chefs-d'œuvre d'art sont beaux. Si elles ne l'étaient pas, elles ne répondraient pas à leur but, qui est la réduction de la multiplicité en unité.

Mais cette multiplicité qui satisfait notre sentiment intellectuel, comme le beau — notre sentiment esthétique, n'est pas atteinte immédiatement. Nous l'avons vu, en parlant du système héliocentrique, de la compressibilité des gaz. Nous y approchons en négligeant toute une série des déviations, en saisissant le contour idéal de ce qui en réalité n'est qu'approximation. Pour obtenir une loi simple, nous sommes obligés de passer de la réalité à l'idéal. Nous obtenons ainsi une *planète idéelle* qui suit les lois de Kepler; un gaz *gaz idéel* qui est docile à la loi Boyle-Mariotte; une *plante idéelle* qui permet d'appliquer les idées de la morphologie; un *animal idéel* (la gastrule) qui sert de point de départ à la philo-

1. « Nous ne concevons guère, d'ailleurs, comment on peut méconnaître la haute portée philosophique de ce fait qu'il est possible de reconnaître un ordre approximatif dans un ensemble fort complexe. » (Lechalas, *l. c.*, p. 75.)

2. C'est ainsi (en revenant au cas de M. Bouasse) qu'on emploie le mercure pour les thermomètres parce que son coefficient de dilatation est à peu près constant dans certaines limites.

génie; un *cristal idéel* pour la loi des corrélations des faces et des angles, et ainsi de suite. Ce qui fait la différence entre ces produits idéaux et la réalité n'est point rejeté définitivement. Il forme ce *reste* des phénomènes non analysé et non synthétisé encore sur lequel s'exercent les efforts ultérieurs de l'induction, la réserve d'où on tire des lois nouvelles servant à compléter et à corriger celles dont l'inexactitude commence à se manifester à mesure que les moyens nouveaux d'investigation, les progrès techniques des instruments admettent une observation plus délicate. Ces lois nouvelles restituent la valeur des anciennes, ébranlée momentanément. C'est ainsi que la loi newtonienne « explique » les déviations ou perturbations des planètes qui se suivent par celles de Kepler; la loi de Van der Wales restitue l'exactitude de celle de Mariotte en expliquant les déviations des gaz réels par la distance qui sépare leur état dans l'expérience de la température, critique, etc.

Comme la tendance dominante de la science est la transformation des qualités en quantités, il est naturel que les lois de la nature prennent la forme mathématique. Mais cette tendance ne se manifeste pas seulement dans les cas où l'analyse a établi une loi générale, par conséquent simple et exacte. On tâche aussi de donner une forme mathématique aux relations dont le mécanisme causal n'est pas si clair. Ces relations s'expriment par des formules complexes, par des séries convergentes, ayant une valeur approximative d'un degré d'exactitude désiré. Les lois de Mariotte, de Gay-Lussac, d'Avogadro, de Snell-Descartes (réfraction de la lumière) et tant d'autres appartiennent au premier groupe; celles qui expriment la dépendance du volume de la température dans les solides et les liquides, de la pression de la vapeur, de la température dans les gaz offrent l'exemple du second groupe.

Nous avons appelé les lois du premier groupe *rationnelles*, celles du second groupe *irrationnelles* et nous avons hasardé la supposition que les lois rationnelles ont un caractère apriorique [1]. L'analyse que nous venons d'établir confirme pleinement cet énoncé. Les lois rationnelles ont une origine apriorique puisqu'elles ne concernent que les cas idéels, imaginaires. Le tact et le génie du savant consistent dans l'aptitude de trouver une construction idéelle se rapprochant de la réalité autant que possible et dans un nombre de cas aussi grand que possible. Ces suppositions se font donc *à*

1. *Les sources psychologiques de certaines lois fondamentales de la nature*, Varsovie, 1899 (pol.). Voir le résumé dans la *Revue philosophique*, janvier et août 1900.

propos d'une expérience; elles en dépendent comme de leur but, mais non comme de leur source. Leur point de départ est arbitraire et leur origine est rationnelle et déductive. Elles pourraient être établies sans recourir à l'expérience si notre imagination était assez vive pour se poser spontanément les buts vers lesquels elles tendent. Le rôle de l'expérience dans les sciences nomologiques ne consiste qu'à établir ces buts, qu'à poser des problèmes; elle n'est qu'un stimulus à l'activité rationnelle et créatrice de l'entendement, Ceux qui veulent expulser l'hypothèse de la science doivent aussi expulser les lois scientifiques qui ne sont que des hypothèses exprimées dans des termes conceptuels. La science ne sera alors qu'une description, comme le voulait Kirchhoff; mais elle reviendra par là au type que possédaient les connaissances des Chaldéens ou des Égyptiens : elle cessera d'être science.

De ce que nous venons d'affirmer il ne faut pas conclure à ce que nous supposons la possibilité d'une science réelle de la nature purement apriorique et déductive comme l'admettait le rationalisme du XVIIe siècle pour la métaphysique. « Les concepts sans intuitions sont vides; l'intuition sans concepts est aveugle, » avait dit Kant, et le même jugement s'applique au rôle des deux éléments cognitifs dans la science : la science purement rationnelle, si elle était possible (nous venons d'accentuer la nécessité de l'expérience comme stimulus pour l'activité du raisonnement), ne serait qu'un tissu de formes vides sans portée sur la réalité; la science purement descriptive, si on pouvait honorer du nom de science un amas de descriptions, ne nous donnerait non plus de pouvoir sur la réalité, pouvoir qui est le résultat de la soumission de la réalité à la législation de l'esprit.

L'exemple d'une loi très générale nous élucidera comment sa forme découle des formes aprioriques de notre connaissance.

L'action d'une série d'agents physiques est soumise à la loi de *la relation inverse aux carrés de la distance*. La gravitation, l'attraction électrique et magnétique, l'intensité de la lumière, du son, de la chaleur rayonnante suivent cette loi dont la validité a été prouvée pour chaque agent par des expériences ou des observations directes ou indirectes. Or il est évident que cette forme de la loi dépend de la forme générale de notre intuition — celle de l'espace à trois dimensions. En effet si nous admettons la subjectivité de l'espace, il n'y a pas de raison pour qu'un agent produise un effet différent dans une direction plutôt que dans une autre, puisque toutes sont également subjectives. Nous devons donc admettre que son action à une distance donnée correspond à la fraction de

son pouvoir total qui peut être interceptée à cette distance. Or, cette fraction est en proportion inverse de l'aire correspondant au même angle central et, par conséquent, inverse au carré du rayon des sphères concentriques sur lesquelles ces aires forment des surfaces semblables.

Si notre intuition construisait son monde dans un espace à quatre dimensions, la loi précitée se transformerait en proportion inverse aux cubes de distances, car telle est la relation qui lie les surfaces semblables sur les sphères à quatre dimensions. En général la relation d'intensité à la distance s'exprimerait par la formule suivante :

$$\frac{i}{I} = \frac{R^{n-1}}{r^{n-1}}$$

dans laquelle i et I expriment les intensités correspondantes aux distances r et R, et n est le nombre des dimensions de l'espace. Pour l'espace à deux dimensions nous aurions donc une loi de proportionnalité inverse; en admettant $n = 1$, on aurait :

$$\frac{i}{I} = \frac{R^0}{r^0} = 1, \text{ d'où } i = I.$$

L'intensité de l'action serait donc indépendante de la distance. En effet, dans un espace à une dimension, c'est-à-dire ayant la forme d'une ligne infinie, l'action serait égale à chaque point de cette ligne, car l'activité de l'agent y serait concentrée sans se dissiper dans des directions différentes.

Nous rencontrons parfois dans les manuels d'astronomie la remarque que les mouvements observés des étoiles doubles, séparées de nous par des billions de lieues, suivent la même loi de gravitation que les planètes du système solaire, d'où l'on croit tirer la preuve inductive de la portée de cette loi dans les domaines les plus éloignés de l'univers. Mais chercher une preuve inductive de cette généralité de la loi newtonienne, n'équivaut-il pas à en voir une de l'identité des propriétés d'espace dans les parties les plus éloignées de l'univers, dans l'identité des propriétés des figures géométriques que nous y observons, idée qui fut du reste émise par un esprit aussi éminent comme le fondateur même de la géométrie non-euclidienne?

Nous voyons donc que la loi de l'action inverse aux carrés des distances pourrait bien être trouvée sans recourir à l'expérience; mais c'est l'expérience qui nous donne l'occasion de la poser d'abord, puis de chercher sa raison d'être. Et celle-ci une fois

trouvée, nous ne doutons plus de son exactitude absolue et nous n'hésitons pas à attribuer à l'inexactitude de l'expérience telles divergences trouvées par Coulomb dans les mesures des attractions électriques. Tel ne fut pas le cas dans les expériences de Dulong et Arago concernant la compressibilité des gaz, et l'observation critique de Jamin est très juste dans ces circonstances.

Les lois rationnelles forment donc le squelette idéal qui en pénétrant la réalité la rend compréhensible. La collaboration de la raison et de la sensibilité y est amenée à une harmonie complète. De là leur fonction double dans la connaissance : au point de vue *théorique*, elles satisfont notre intelligence, notre besoin architectonique; au point de vue pratique, elles nous soumettent la nature. Au contraire les lois irrationnelles ne présentent pas cette pénétration du rationnel dans le domaine des faits. Elles ne sont que des « formules empiriques » établissant la relation quantitative entre les phénomènes, utiles pour la pratique et permettant de calculer les données nécessaires avec le degré désirable d'exactitude, mais sans effet pour la ségrégation des phénomènes et leur liaison qui rendent la nature « intelligible ». Elles ne satisfont point la science et ne sont considérées que comme provisoires.

Il est bien entendu que ce n'est pas l'exactitude qui décide si une loi est rationnelle ou irrationnelle. Une formule empirique peut être dans certaines limites aussi et même plus exacte qu'une loi rationnelle, puisque cette dernière n'est généralement exacte que pour un cas limité, et ne peut être appliquée aux faits concrets que par l'intermédiaire d'une formule empirique et additionnelle qui en offre la « correction ». Nous n'hésitons pas parfois à admettre comme loi générale une relation qui manque d'exactitude si elle se rattache à nos conceptions rationnelles et si nous possédons dans le « reste non analysé » une réserve apte à couvrir la non-coïncidence de la loi idéelle avec le fait. C'est le cas par exemple pour la loi de Dulong et Petit établissant la proportionnalité inverse entre le poids atomique et la chaleur spécifique des corps simples. Les produits de ces deux facteurs pour les éléments différents sont loin d'être identiques; mais il y a une extrême simplicité à admettre la proportionnalité entre la quantité d'atomes dans l'unité de poids et la chaleur spécifique, ce qui revient à admettre l'égalité de chaleur spécifique de tous les atomes. Cette hypothèse se rattache donc parfaitement à tous les détails de la conception atomistique de la matière. D'autre part les changements de la chaleur spécifique avec la température permettent d'admettre que les chiffres qui expriment les produits se rapprocheraient de l'égalité absolue,

si nous pouvions comparer les chaleurs spécifiques des éléments dans des conditions équivalentes que nous ne connaissons pas encore.

Pour justifier les vues que nous venons d'exposer, nous devons encore répondre à deux questions :

1. Comment se fait-il que la réalité s'accorde avec une législation qui ne tient compte que des exigences subjectives et qui est purement apriorique?

2. Comment cette législation nous donne-t-elle le pouvoir réel sur la nature?

Pour répondre à la première question, nous n'avons qu'à rappeler ce qui a déjà été dit à propos de la transformation d'une régularité mythologique du destin en législation rationnelle des lois de la nature : les lois de la nature quoique émanant de notre intelligence s'accordent avec la réalité, parce que au moment où l'accord risque d'être ébranlé on construit une nouvelle loi, qui rend compte de la perturbation. Quant au pouvoir réel et très sensible, il découle de l'ordre qu'elles introduisent dans le chaos du devenir, de la pénétration de l'élément rationnel dans le domaine du sensible ouvrant la voie à l'application de la déduction qui est la force réelle de notre entendement.

Imaginez-vous un magasin immense rempli de tous les objets possibles servant à satisfaire aux besoins et aux plaisirs de l'homme. Admettez que ces objets se trouvent mêlés d'une manière chaotique les uns avec les autres. Malgré toute la richesse des ressources il nous sera impossible de nous en servir hormis le cas exceptionnel où le hasard nous fera rencontrer ce que nous désirons. Supposez ensuite que nous nous soyons donné la peine de classifier les objets de notre magasin selon un système quelconque et d'en dresser le catalogue. Ce travail exigera beaucoup de temps et nous serons obligés peut-être plus d'une fois de modifier le système proposé d'abord. Mais ce n'est qu'après l'avoir terminé que nous deviendrons réellement maîtres de notre collection. Il ne s'agit pas même de disposer en réalité les effets catalogués d'après la classification admise; il suffit que l'ordre soit purement idéel : que notre catalogue nous mette à même de trouver la place où est disposé l'objet voulu.

Les lois de la nature nous offrent cet ordre idéel; elles ne sont qu'un catalogue systématique nous permettant de nous orienter dans la diversité infinie du devenir. Le pouvoir qu'elles nous donnent est fondé sur la possibilité de prévoir les événements concrets comme conséquence du concours de circonstances concrètes, ce

qui correspond dans notre exemple à la coïncidence de la place réelle de l'objet et de son signe local dans le catalogue.

Les prédictions scientifiques sont considérées habituellement comme les preuves les plus éclatantes de la « vérité » des hypothèses et des théories dans la signification de leur coïncidence avec la réalité objective. « Ces prédictions et leur accomplissement, dit J.-St. Mill, sont capables de produire une impression considérable sur une intelligence peu cultivée au point de vue scientifique, dont la foi dans la science est fondée uniquement sur des coïncidence de ce genre. Ce qui est étonnant, c'est que les gens possédant une culture scientifique y attachent une importance. Si les lois de la propagation de la lumière sont conformes avec celles des vibrations d'un milieu élastique dans un nombre de relations nécessaire pour que l'hypothèse soit une expression exacte de tous ou au moins de la majorité des phénomènes connus, nous ne devons pas nous étonner de ce qu'elles sont conformes dans une relation de plus. Une vingtaine de coïncidences semblables ne prouveraient pas encore l'existence de l'éther doué de mouvements ondulatoires [1]. » En d'autres termes : rien n'est changé par la circonstance que la vingt-et-unième des coïncidences sur lesquelles l'hypothèse est fondée fut découverte après la formation de cette dernière, et qu'elle en fut déduite. Mais c'est la circonstance qui agit si puissamment sur l'imagination et sur cette action repose le rôle des « miracles » dont se servent les thaumaturges de toute espèce pour prouver leur commerce avec le monde suprasensible.

On objectera peut-être que ce sont les hypothèses et non les lois naturelles dont il s'agit dans le passage cité. Parmi les savants de nos jours il y a beaucoup de ces esprits s'arrêtant à mi-voie, se faisant forts de ne pas croire aux hypothèses, mais admettant la réalité extérieure des lois naturelles. Nous avons déjà remarqué que l'hypothèse n'est qu'une forme intuitive de la synthèse que la loi énonce en termes conceptuels. L'histoire des sciences démontre que la loi n'est qu'une phase qui prépare l'avènement de l'hypothèse. La nécessité de choisir les termes intuitifs pour l'hypothèse rapproche l'activité du savant dans cette fonction à l'acte créateur d'un artiste, et voilà pourquoi il semble au premier abord que l'hypothèse est arbitraire, tandis que la loi n'est qu'un résultat exact de la juxtaposition des faits. En réalité cette différence ne décide rien en ce qui concerne le caractère subjectif de ces deux produits : ce ne sont que les activités intellectuelles qui varient :

1. J.-St. Mill, *Logique*, liv. III, ch. XIV, § 6.

la loi est le produit de la pensée discursive; l'hypothèse, celui de l'imagination, mais toutes deux dérivent avec la même nécessité logique de l'interaction de la réalité donnée et de notre entendement. Chaque loi a son hypothèse respective et si elle n'existe pas la science en est en quête. L'hypothèse des atomes chimiques à poids fixes est le correspondant intuitif de la loi de l'équivalence chimique; celle des molécules correspond à la loi d'Avogadro; l'hypothèse des mouvements rectilignes et du choc élastique des atomes explique les lois de Mariotte, de Gay-Lussac et de Dalton; celle des vitesses différentes des ondes lumineuses dans les milieux différents explique la loi de réfraction, etc., etc. Nous n'avons pas d'hypothèse satisfaisante pour expliquer la loi de la gravitation newtonienne et les physiciens n'auront pas de repos jusqu'à ce qu'ils la trouvent.

Le procédé de la science consiste à analyser d'abord la réalité donnée en visant à l'exclusion la plus complète des éléments intuitifs. Le point définitif de ce procès est la formule mathématique exprimant la loi. Puis ces éléments conceptuels sont de nouveau remplacés par des éléments intuitifs, mais choisis et groupés selon les exigences conceptuelles de la loi — c'est l'hypothèse.

Il est aisé de s'apercevoir que le concept de loi a quelque chose de vague. Ses limites ne sont pas bien déterminées. M. Adrien Naville refuse d'admettre comme loi une assertion qui n'a pas et n'admet pas la forme d'un jugement hypothétique. Nous avons vu en effet que la transition de la phase mythologique de la nécessité (considérée comme destin) à la phase scientifique de la loi est caractérisée par la substitution des jugements hypothétiques aux assertoriques. Mais comme cette transition se produit graduellement et comme nos lois scientifiques contiennent encore beaucoup d'éléments d'ordre préscientifique (le terme de « loi » est anthropomorphique), nous ne devons pas nous étonner de ce manque d'exactitude qui se retrouve aussi dans d'autres concepts fondamentaux.

Il serait peut-être utile de tracer une ligne de démarcation entre les *généralisations* plus ou moins vastes et les lois précises de la nature. On pourrait admettre comme base de cette distinction le caractère de causalité impliqué dans les deux produits. Nous appelons *causalité empirique* le lien causal fondé uniquement sur la succession constante de cause et effet (dans le sens de Hume); *causalité rationnelle* — le lien causal fondé sur un élément d'identité entre la cause et l'effet. La première n'implique qu'une constatation; la seconde, une explication. La science, à mesure qu'elle progresse, tend à transformer en rationnel le lien causal empi-

rique au début. On pourrait donc ne considérer comme loi que les relations fondées sur la causalité rationelle. Cette limitation serait assez conforme à l'usage de la langue. « Les objets terrestres tombent s'ils ne sont pas soutenus »; « le frottement produit la chaleur »; — ce ne sont que des faits généralisés. La forme mathématique de l'attraction newtonienne, la transformation équivalente du mouvement en chaleur, sont des lois de la nature.

Si les lois de la nature ne sont que des produits de notre intelligence, leur valeur théorique, leur importance en dehors du pouvoir sur les phénomènes qu'elles nous donnent, serait-elle nulle? Une telle conclusion n'est pas justifiable.

Si les lois de la nature ne nous décèlent pas l'ordre réel auquel est soumise l'essence des choses, elles n'en présentent pas moins, en dehors de leur rôle pratique, un intérêt double. D'abord elles représentent une ordonnation conceptuelle du matériel sensible, qui est soumise ultérieurement à un nouveau travail d'analyse et de synthèse ayant pour but l'érection d'une conception du monde plus vaste et plus universelle, d'une conception philosophique. Secondement elles nous donnent une idée et une image du monde qui a une valeur intrinsèque.

Les lois de la nature présentent une première projection de la réalité dans notre entendement. Et, comme la connaissance n'est en somme qu'une projection de la réalité dans l'entendement, la première phase de ce procès conserve sa valeur. La nature subjuguée aux lois nous offre un ordre et une harmonie qui donnent une haute satisfaction à notre esprit, sans parler du rôle pédagogique de cette conception, de son influence sur l'émancipation de la raison. Elle est un élément aussi indispensable pour l'harmonie de notre entendement que l'intuition sensible.

Comme la construction géométrique de l'onde lumineuse ne peut pas remplacer une sensation de couleur, de même la conception philosophique du monde ne rend pas inutile cette construction. Les vérités scientifiques nous présentent un des plans de l'image de l'univers; un plan intermédiaire entre la réalité concrète et immédiate et la conception philosophique, plan sans lequel la perspective de cette image ne pourrait être exacte. Non seulement elles servent de point de départ pour revenir à la réalité — ce qui est la base de leur importance pratique, — mais, dans le domaine purement théorique, elles représentent une des sections du faisceau des rayons qui trouvent leur foyer dans l'unité de la conception philosophique.

W.-M. Kozlowzki.

Genève.

LA PAIX ET LA GUERRE

(Suite et fin [1]).

X

Examinons maintenant si toutes les grandes choses de l'histoire se sont faites par la guerre, et si la guerre a été nécessaire au progrès de l'humanité.

Jusqu'à présent les guerres ont été incessantes, civiles ou autres, de sorte qu'on est réduit à des conjectures, pour savoir comment eût évolué une humanité non belliqueuse. Car l'humanité a toujours été belliqueuse.

Pourtant il paraît absolument évident que, si l'humanité a progressé, ce n'est pas par la guerre, mais malgré la guerre.

Les progrès humains sont ceux que les sciences, les industries, les lettres et les arts ont apportés. Les principales conquêtes intellectuelles du monde moderne, la découverte de l'Amérique, l'invention de l'imprimerie, la Réforme, la chimie, l'électricité, les chemins de fer, la puissance de la vapeur, la théorie des microbes, etc., ne sont pas des conquêtes guerrières. Colomb, Gutenberg, Galilée, Luther, Lavoisier, Volta, Stephenson et Pasteur ont fécondé le monde par des œuvres de paix et non par des œuvres de guerre.

Les conquêtes sociales mêmes ne sont pas des faits de guerre. La guerre a eu comme conséquences directes, le partage de la Pologne, l'asservissement de la Finlande et de l'Alsace-Lorraine, et d'autres infamies. Pendant cent ans les Anglais ont ravagé le sol de France : ils en ont été finalemt chassés; mais la civilisation en a été retardée pour cent ans. Les longues guerres entre la maison d'Autriche et la maison de Bourbon ont accumulé quantité de misères, mais sans aucun profit ni pour les vainqueurs ni pour les vaincus. Les folles campagnes de Napoléon ont paralysé l'admirable élan de la Révolution française, et nul ne peut prévoir ce qu'eût pu accomplir l'immense énergie de nos pères, si elle n'avait été détournée au profit d'une insatiable personnalité. On croit pouvoir

1. Voir le numéro de février.

citer la guerre civile d'Amérique qui a eu pour conséquence l'abolition de l'esclavage; mais cette guerre civile n'a été en réalité qu'un accident. Elle n'était rien moins que nécessaire, et, si les États du Sud avaient cédé tout de suite, il n'y aurait pas eu ces inutiles massacres. Si la guerre d'Italie (1859) a eu pour conséquence la liberté de l'Italie, il ne faut pas oublier que l'asservissement de la Lombardie et de la Vénitie à l'Autriche résultait des guerres antérieures, et que somme toute ç'a été la réparation par la guerre d'un état de choses que la guerre avait créé.

C'est une tentative assez vaine que de se demander ce qui serait arrivé si tels ou tels faits n'avaient pas eu lieu. Mais, comme nous ne voyons vraiment dans aucun grand progrès intellectuel l'influence de la guerre, comme les grands bienfaiteurs de l'homme l'ont été par des œuvres essentiellement pacifiques, comme les guerres emploient l'activité humaine à la destruction et non à la création, il paraît bien évident que la marche en avant du monde a été retardée par les guerres.

On ne veut pas dire par là qu'une victoire ne puisse être heureuse par ses conséquences. Mais cette victoire est la condamnation même de la guerre, puisqu'il a fallu verser le sang pour défendre une cause sainte injustement menacée.

Les destinées de l'humanité eussent été bien différentes si les hordes de Xerxès n'avaient été arrêtées à Marathon et à Salamine. Ces deux nobles batailles — les plus belles de l'histoire — ont sauvé le monde. Mais, au lieu de me faire aimer la guerre, elles me la font détester davantage encore, puisque le monde grec et la civilisation naissante ont failli périr sous le poids d'une guerre maudite. Valmy et Jemmapes ont sauvé la France et la Révolution; mais le danger que la France a couru me fait maudire davantage encore la guerre et notamment cette guerre infâme que la coalition monarchique a en 1792 déchaînée contre la France.

On a dit que les conquérants, Alexandre, César et Napoléon, ont apporté la civilisation avec la guerre. Voyons un peu ce qu'il faut en penser.

Alexandre conduit son armée jusqu'à l'Indus, ravageant tout, détruisant tout sur son passage. Pareil aux Rhamsès et aux Sésostris, il parcourt l'Asie en semant la dévastation, et en se faisant adorer comme un dieu. Il meurt, et toute cette grande machine se disloque, et ses lieutenants, devenus rois, finissent dans les pires abjections, sans que rien ne subsiste de toute cette folle équipée.

César soumet les Espagnes et les Gaules. Dans quels flots de sang, ses froids *Commentaires* nous le disent. Il a civilisé la Gaule,

comme les conquêtes des Espagnols ont civilisé l'Amérique, par des trahisons et des massacres. Il est certain que la civilisation romaine pénétra par lui dans toute la Gaule; mais le bienfait a été inégal au crime.

Quant à Napoléon, ce qui caractérise son œuvre militaire, c'est qu'elle a été absolument stérile pour le bien. Avant lui la France était maîtresse de toute la rive gauche du Rhin. Des Républiques amies et alliées gravitaient autour de la République française. Les Français dans toute l'Allemagne et dans toute l'Italie étaient accueillis comme des libérateurs. Après lui ils ont été regardés comme des tyrans. Le nom français a été maudit. De ridicules monarchies ont été établies à côté de nous, et contre nous. Il a fallu perdre les provinces conquises par la Révolution et acquises à la liberté. Napoléon a retardé de plus de soixante ans la marche du progrès dans le monde.

On peut à l'extrême rigueur soutenir le principe de la guerre civilisatrice, quand il s'agit d'imposer à des sauvages une civilisation supérieure. Cortès et Pizarre sont des êtres exécrables; César était d'une crauté et d'une fourberie sans égales; les Anglais dans l'Inde, les Français en Algérie, ont commis de très odieuses exactions, et toute cette histoire coloniale est rouge de sang. Mais, somme toute, sur ces ruines un régime moins barbare a été établi (je ne parle pas de la domination espagnole, qui a été atroce), de sorte que la civilisation générale a paru gagner à de pareilles guerres. Je crois bien que c'est une apparence; mais la discussion nous conduirait trop loin s'il fallait étudier à fond cette grave question de savoir si le fait d'appartenir à une civilisation supérieure crée des droits à l'iniquité. Sous prétexte qu'une nation n'a ni le téléphone, ni la géométrie analytique, ni la vaccination obligatoire, est-il légitime de lui inculquer ces bienfaits à coups de canon? Cela vaudrait la peine d'être approfondi. En tout cas on ne peut appliquer ce raisonnement aux guerres entre Européens, quand la civilisation est la même, et que le seul résultat de ces grandes tueries est de déplacer des frontières.

Si parfois la guerre a pu sembler un instrument de progrès, c'est que les ennemis du progrès se sont armés contre lui, et qu'il a dû se défendre.

Personne n'a jamais pensé à dire que les progrès n'ont pas eu de lutte armée à soutenir. Mais dans ce cas la guerre est défensive, car on dirige contre un progrès des armées chargées de soutenir les errements anciens, et d'arrêter les vérités naissantes, de sorte que, sous peine d'être écrasée, l'idée nouvelle doit, elle aussi, s'armer

et se défendre. Mais est-ce là la justification de la guerre? N'est-ce pas plutôt sa condamnation? Le progrès ne résulte pas de la guerre; mais il lui a fallu résister à la guerre, et il n'a pu le faire que par la guerre elle-même.

Du reste le plus souvent il ne s'est pas agi, dans ces guerres, de savoir qui triompherait, la vérité ou l'erreur, le progrès ou la réaction. Toujours, ou presque toujours, les causes des massacres guerriers ont été ridiculement mesquines. La fantaisie d'un empereur, le caprice d'une favorite, l'acquisition de quelques kilomètres carrés de territoire, surtout cette abstraction pleine de néant que les diplomates appellent l'équilibre européen, voilà quelles furent les causes des grandes guerres. Combien de pauvres diables ont pourri sur les champs de carnage, pour que la suprématie soit à un Plantagenet ou à un Capet, à un Habsbourg ou à un Bourbon? pour permettre à Joseph d'être roi d'Espagne et à Louis roi de Hollande?

Telles sont les grandes choses de l'histoire qu'a faites la guerre. Le progrès a évolué sans elle, et c'est miracle que les armées des dévastateurs et des conquérants ne l'aient pas davantage entravé.

XI

Au point de vue économique, le bilan de la guerre n'est pas long à établir. Elle coûte annuellement 10 milliards; et son seul avantage économique est de faire vivre certaines industries : manufactures d'armes, fabriques d'explosifs, constructions de cuirassés, confection d'équipements et d'uniformes. Tout cela vit de la guerre, comme vivent de l'armée et de la guerre les petites villes qui ont l'unique avantage de posséder une importante garnison. Mais cette richesse n'est qu'une apparence; car c'est l'État — la communauté des citoyens — qui paye ces dépenses.

D'ailleurs il y a des industries dont la nature même est de profiter des malheurs publics. En temps d'épidémie les pharmaciens, les médecins, les infirmiers, les fossoyeurs, font de belles recettes. Cependant il y aurait pour la communauté des citoyens grand profit à ce que ces professions fussent réduites à la mendicité.

En réalité, dans tout pays où sévit une armée permanente, l'armée (avec la marine) absorbe plus de la moitié des ressources financières du pays. On peut schématiser notre budget actuel en le chiffrant à 3 milliards, dont la dette représente 1 200 millions; l'entretien de l'armée et de la marine 1 200 millions; 600 millions restent

pour les autres dépenses. Or les 1 200 millions de la dette ne signifient pas autre chose que les dépenses militaires précédentes; c'est l'héritage guerrier que nous ont transmis nos ancêtres, et qui se chiffre par une dette de 35 milliards. Par conséquent les quatre cinquièmes de l'impôt servent aux dépenses militaires, aux guerres anciennes ou aux guerres à venir. Dans les autres pays, quoique la disproportion entre les dépenses civiles et les dépenses militaires soit un peu moindre, les chiffres sont à peu près les mêmes. Admettons que les citoyens européens payent en impôt à l'État la somme annuelle de 20 milliards; il y a en chiffres ronds 5 milliards pour le paiement de la dette; 10 milliards pour les dépenses militaires, et 5 milliards, c'est-à-dire un quart seulement, pour les dépenses civiles.

Mais cette dépense nécessitée par la guerre est trop faiblement évaluée; car il ne faut pas oublier que, dans l'Europe, il y a 1 500 000 hommes sous les armes.

Voilà donc à quels résultats notre civilisation actuelle a abouti: dépenser tous les ans 10 milliards pour empêcher 1 500 000 jeunes gens de travailler, et leur faire perdre le goût du travail.

Les défenseurs de cet absurde état de choses nous disent, pour nous consoler, que, si nous payons de tels impôts pour la guerre, c'est comme si nous payions une assurance contre un désastre militaire. Ils prétendent que, si l'on arme, c'est pour se préserver de la guerre. Opération judicieuse à coup sûr, que celle qui consiste à préparer la guerre pour ne pas avoir à la subir.

Peut-être cette opinion serait elle défendable si une grande nation, entourée d'autres grandes nations militaires et hostiles était seule à ne pas vouloir du régime militaire; la chose vaudrait alors la peine d'être discutée. Mais qu'on prenne toutes les nations européennes *in globo*, le système apparaîtra alors comme éminemment absurde; tout aussi absurde que si, pour conserver leur indépendance, les divers départements de France se mettaient en tête d'entretenir des milices les uns contre les autres, à grands frais, et d'employer l'activité des laboureurs, des vignerons, des pêcheurs, des ouvriers, des bûcherons et des artisans, à monter la garde le long de leurs factices frontières départementales. N'est-il pas plus simple de vivre en bonne harmonie?

Nous verrons tout à l'heure si ce régime de bonne harmonie est possible. Constatons ici qu'il est désirable. Car vraiment le régime économique actuel de nos sociétés militaires est ridicule, puisque, si un commun accord venait à être établi, cette dépense de 10 milliards pourrait être supprimée. On pourrait renvoyer au champ et à

l'atelier toute cette jeunesse heureuse de gagner librement sa vie au lieu de s'abêtir sous le harnais militaire.

Les progrès matériels que l'Europe unie pourrait réaliser par l'emploi de ces 10 milliards, il est inutile d'en faire ici l'énumération; la fantaisie de chacun pourra se donner libre carrière. Pour les progrès de la science seulement, de la science qui est le grand instrument de l'émancipation humaine, que ne ferait-on pas avec 10 milliards?

Et ce trésor est consacré à une œuvre essentiellement stérile, puisque les nations, en effaçant de leur programme toute idée de conquête ou d'entreprises belliqueuses, pourraient supprimer le régime militaire qui les conduit les unes et les autres à la ruine et à la banqueroute.

Pour nous rendre compte de la colossale erreur dans laquelle continuent à vivre les sociétés humaines, oublions un moment tous les mots de haines, de vengeances, de conquêtes nationales dont on nous a bercés dès notre enfance. Supposons que nous assistions à ceci, qui est la réalité même : des hommes, de mêmes races, de mêmes conditions, séparés seulement par des rivières, ou des montagnes, et qui emploient tout leur argent, toute leur énergie, tout leur talent, à s'associer en grandes agglomérations pour s'entre-détruire. Et comme la destruction irait trop vite, si les hommes s'y livraient perpétuellement, alors ils laissent, entre les époques de destruction, des intervalles de temps généralement assez courts, qu'ils nomment la paix, pendant lesquels ils ne songent qu'à se bien préparer à la période de destruction. Le témoin de ce spectacle étrange n'aurait-il pas le droit d'appeler absurde une société ainsi constituée?

Cette absurdité ne nous choque pas trop, parce que nous avons vécu dedans depuis notre plus tendre âge; mais le philosophe a le droit de juger cette tradition. C'est la suite des barbaries d'autrefois. Les anthropophages, les sauvages ont vécu ainsi, et nous n'avons pas su nous dégager de ce sinistre passé, tant nous sommes enveloppés dans l'illusion. De même les malheureux dont un énorme et sanglant ulcère dévore le visage, vont dans les rues, promenant cette fétidité et cette hideur, sans avoir conscience de leur misère; l'habitude de la douleur les a vaincus; et ils finissent par oublier qu'ils sont ravagés par une affreuse plaie.

XII

Il me semble qu'on doit être maintenant bien persuadé que la guerre est un mal; elle est un instrument de malheur; elle abaisse la

moralité nationale, comme la moralité individuelle; elle est essentiellement inféconde pour le progrès. Elle ruine et corrompt les sociétés humaines. Elle est le vieux résidu des barbares. Mais ce grand mal, ce fléau plus meurtrier et plus destructeur que le choléra, la peste, le typhus et la tuberculose tout ensemble, peut-il être combattu? N'est-ce pas une fatalité organique pesant sur notre pauvre humanité? Et tentons-nous une œuvre vaine et chimérique à vouloir que la paix règne parmi les nations?

En général les défenseurs de la guerre — car il s'en trouve encore — procèdent par deux étapes successives. Ils commencent par déclarer que la guerre a de sérieux avantages, et quand on leur a prouvé le contraire, comme nous avons essayé de le faire, ils se rabattent sur l'impossibilité de l'empêcher.

La guerre, mal nécessaire, voilà le dernier refuge de leur argumentation. Mais c'est déjà beaucoup que d'avoir établi que c'est un mal, au même titre que la tuberculose, l'alcoolisme, la prostitution, la syphilis, le choléra. La tâche se trouve ainsi simplifiée; en prouvant qu'il vaudrait mieux rayer la guerre et le militarisme de l'avenir humain, on reconnaît que tous nos efforts doivent converger vers ce noble but. Or est-il possible à l'humanité de réaliser la suppression de la guerre.

La seule raison qu'on puisse donner pour soutenir la négative, c'est que jusqu'ici il y a toujours eu des guerres?

C'est un raisonnement très ingénu, qui est à la portée des plus petits. On a toujours fait la guerre; donc on la fera toujours.

De même au XVIIe siècle on disait : Il y a toujours eu 20 p. 100 de mortalité par la variole; donc il y aura toujours 20 p. 100 de mortalité par la variole.

Certains même ont prétendu que la guerre était inhérente à notre constitution humaine. On a cité à l'appui les lois de Darwin. « La guerre, me disait Maurice Spronck dans une argumentation publique contradictoire que nous eûmes sur le sujet, est un phénomène biologique contre lequel nos volontés et nos efforts ne pourront rien. Il y a lutte perpétuelle entre tous les êtres vivants; de même il doit y avoir lutte entre les hommes. La théorie de la guerre nécessaire est une théorie scientifique; car la guerre est la loi même de la vie. »

Il n'est pas difficile de montrer qu'il s'agit là d'un sophisme, car la constitution des sociétés humaines a précisément pour objet de modifier les iniquités de l'état de nature.

Dans les forêts, les mers et les plaines, les infirmes sont écrasés et anéantis par les forts. La société s'efforce de les protéger. Pour les

animaux, l'inceste est la règle. La société proscrit l'inceste. Quand un crime est commis par un animal contre un animal de son espèce, ou contre une proie, il en profite, et ne s'en porte que mieux. La société proscrit l'assassinat.

La civilisation consiste essentiellement dans la suppression de ces violences, attentats, crimes commis par l'individu. Contre un assassin la société tout entière s'arme pour le punir. Il y a un droit, des lois, une police, une justice. Même l'organisation de cette justice est devenue la base de tout état social.

Les hommes sont ainsi arrivés à ceci, qui doit être regardé par les amis du régime de nature comme un résultat presque surnaturel et touchant au miracle, que, dans un grand pays, quarante millions d'hommes, ayant des intérêts puissants qui sont opposés, des passions violentes qui sont contraires, peuvent vivre ensemble sans qu'il y ait des cadavres au détour de chaque sentier, un incendie dans chaque maison, un attentat sur chaque parcelle du territoire à chaque minute de la journée. Si ce problème de faire vivre sans trop de meurtres quarante millions d'individus a été résolu, en dépit de la loi de nature qui veut que l'homme soit un loup pour l'homme, combien ne sera-t-il pas plus facile de concilier entre elles trois ou quatre grandes nations?

Si la loi de nature devait être la règle, il n'y aurait pas de société; l'espèce humaine serait livrée à la pure anarchie : chaque individu n'obéissant qu'à son caprice; écrasant les autres, s'il est le plus fort; écrasé par les autres, s'il est le plus faible. Or cet état d'anarchie, que la civilisation a fait disparaître entre les individus par l'institution d'une police et de tribunaux persiste encore entre les nations.

C'est la force brutale qui décide, et non le droit; et le fait est d'une si éclatante évidenee qu'on s'étonne de le voir contesté. Autant nous avons fait de progrès quant aux relations individuelles entre citoyens d'un même pays, autant nous sommes restés des barbares pour les relations internationales.

Et si l'on objecte que la lutte entre les nations n'est que le développement de l'état naturel, comment peut-on expliquer toutes ces transformations de l'état naturel en un état social, bien différent : protection des faibles, châtiment des coupables, punition de l'inceste, du vol et de l'assassinat. Les bêtes ne possèdent rien d'analogue à notre droit civil ou à notre droit criminel. Et on veut que nous retournions à cette bestialité! Nous n'avons pas de droit international : voilà tout le mal. Pourtant cette lacune terrible, dont souffrent les sociétés humaines, pourrait être facilement comblée, car la constitution d'un droit international est mille fois

plus facile à établir que ne l'a été l'organisation d'une société hiérarchique et policée, où la famille, la propriété et la personne humaine ont été protégées par tant de garanties.

Si même, — ce que je regarde comme absurde, — nous devions prendre les sociétés animales comme modèles pour l'organisation des sociétés humaines, nous ne verrions nulle part ces luttes collectives qu'on s'amuse à nous présenter comme conformes au véritable état de nature. La Bruyère, dans un passage célèbre, parle des milliers de chats qui se réunissent en une grande plaine pour se déchirer à coups de griffe et à coups de dent. Mais c'est une fiction (admirable d'ailleurs, et dont l'énergie ne peut être dépassée). En tout cas ce n'est qu'une fiction, car les animaux ne sont pas assez sots pour se livrer à cet inutile massacre. Les hommes seuls sont susceptibles d'une pareille folie. Proudhon, dans un ouvrage sur la guerre, digne d'un aliéné, a raison de dire que ce qui distingue l'homme des animaux, c'est que l'homme se livre à des guerres collectives. Triste caractéristique, qui, pour ce pauvre Proudhon, est une marque de supériorité intellectuelle, de même que, pour J. de Maistre, la prodigieuse absurdité de la guerre était une preuve de sa divine origine.

En réalité l'opinion que la nature humaine rend inéluctable la guerre entre les hommes n'a rien de scientifique; car la guerre entre nations est une invention sociale, et non un phénomène naturel. Ce qui est conforme à l'état de nature, c'est la guerre entre les individus, d'homme à homme, de famille à famille peut-être. Mais les sociétés humaines, en se constituant, ont eu pour premier et principal effet de faire cesser cet état de guerre. On n'a donc le droit d'invoquer ni l'état de nature ni notre constitution psychologique, puisque la police établie par toute société humaine entre les individus a pu triompher de ces instincts belliqueux, et consacrer, par la paix entre les personnes, la souveraineté du droit.

La constitution d'une immense agglomération d'hommes, comme la France, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie, n'a aucun rapport avec ce qui est l'état naturel. Aussi, pour les relations de ces groupements entre eux, ne peut-on parler d'état de nature, puisque rien n'est plus contraire à la nature de l'homme que l'organisation de ces immenses machines policées, qui n'ont rien d'analogue dans les sociétés animales.

XIII

Je ne réfuterai pas par le détail cette étonnante affirmation que, puisque toujours il y a eu des guerres, il y en aura toujours; car

c'est là une de ces propositions qui se réfutent d'elles-mêmes, quoiqu'elles soient accueillies avec faveur par les simples d'esprit.

S'il fallait se contenter d'un raisonnement, je ferais plutôt le raisonnement contraire, et je dirais : Il y a toujours eu des guerres : donc un moment viendra où il n'y aura plus de guerres. En effet, l'histoire nous montre que ce n'est pas l'immobilité, mais le changement qui est la loi des sociétés.

Nous vivons en évolution perpétuelle, et il n'est aucun motif de supposer que les luttes internationales persisteront, alors que tout aura changé autour de nous.

Admettre que la guerre, qu'on reconnaît être barbare, ne pourra pas prendre fin, c'est nier toute possibilité du progrès, c'est se condamner à assister, spectateur désintéressé, au déchaînement d'un fléau.

D'ailleurs nous savons bien ce qu'il faut faire quand on est en présence d'un fléau. Il y a la tuberculose, la prostitution, la syphilis, l'alcoolisme: ce sont des maux évidents, et alors nous essayons de les combattre. Nous avons en effet le légitime espoir que nous allons pouvoir diminuer ou arrêter leurs ravages. Nous devons penser de même pour la guerre, fléau que l'homme crée, fléau qui est absolument volontaire, fléau qui n'est pas dû à la fatalité des éléments, comme un orage, un raz de marée ou un cyclone. C'est un mal que nous créons de toutes pièces, qui relève entièrement d'une organisation sociale défectueuse, et que nous avons par conséquent devoir et pouvoir de changer.

Malheureusement, à toute époque, la grande majorité des hommes a été incapable de comprendre que toute vie sociale est une évolution. Les hommes vivent tellement empêtrés dans le présent qu'ils considèrent tout changement comme impossible. Ils s'imaginent que les hommes de 1950 auront les mêmes idées générales que nous, et que les sociétés seront constituées sur les mêmes bases. Ils ne peuvent pas se figurer qu'en 1950 et en 2000 tout sera absolument différent.

La plupart des hommes sont d'ailleurs tout aussi incapables de s'imaginer le passé que l'avenir. Ils ne se représentent pas que la guerre existait, il y a deux ou trois cents ans, entre des pays actuellement fédérés et unifiés. La Lorraine, la Bretagne et la Bourgogne n'ont pas toujours été réunies sous un même gouvernement. Elles luttaient violemment entre elles, comme, il y a deux mille ans, Sparte et Athènes; comme, il y a un demi-siècle à peine, la Toscane et la Sicile, la Bavière et la Prusse. Peu à peu des groupements se sont établis, de plus en plus vastes. L'aire des pacifi-

cations a grandi de siècle en siècle; l'Allemagne est unie; l'Italie est unie; la France est unie; et cependant l'Allemagne, la France et l'Italie étaient jadis formées de nations bien distinctes, qui se déchiraient et se perdaient par la guerre. Il est certain que ce mouvement de concentration va continuer, et que des nations actuellement disjointes se réuniront pour former une fédération pacifique. De même que depuis trois cents ans, les provinces françaises, qui avaient leur autonomie, leur indépendance, leurs guerres propres, ont fini par se réunir en l'agglomération française, dans laquelle il n'y a plus de lutte entre province et province.

Mais l'impuissance à se figurer soit le passé, soit l'avenir, est telle, chez le commun des hommes, qu'ils subissent la domination tyrannique de l'état présent, et ne conçoivent pas autre chose que ce qui est, persuadés dans leur naïveté que les choses ont été et seront toujours telles qu'ils les voient, à l'heure actuelle.

XIV

D'ailleurs même les plus timorés et les plus routiniers sont prêts à reconnaître qu'un jour viendra où la folie de la guerre aura disparu de terre. Mais ils rejettent ce jour de délivrance à une époque très lointaine; dans cinq cents ans, dans mille ans, peut-être! En tout cas nous ne le verrons pas, ajoutent-ils.

Pour ma part je suis convaincu au contraire que ce moment est assez prochain. Que les hommes de mon vieil âge n'assistent pas à cette pacification européenne, c'est probable; mais elle sera entrevue sans doute par les très jeunes gens d'aujourd'hui; c'est-à-dire que, dans une cinquantaine d'années, et peut-être même plus tôt, il n'y aura plus, pesant sur tous les citoyens d'un pays, la menace d'une grande guerre internationale, absurde.

La raison qui me fait croire au rapide avènement d'une ère de paix, c'est qu'en dix ans l'idée pacifique a fait des progrès plus considérables qu'en dix siècles. Elle a pénétré dans la conscience des peuples européens. La notion d'un tribunal d'arbitrage international est devenue universelle. Des traités d'arbitrage ont été conclus entre beaucoup de grandes puissances.

Il est évident que ces conventions franco-anglaises, franco-italiennes, franco-américaines, ne répondent pas à toutes nos aspirations pacifiques; et que ces traités d'arbitrage *non obligatoire* ne constituent pas un obstacle absolu à la possibilité d'une guerre. Mais il faut les envisager comme des prémisses, des préludes. Ce n'est qu'un début; mais c'est le début d'une grande et générale

institution amphictyonique qui établira le régime du droit entre les nations, comme il existe entre les individus.

Je ne peux faire ici l'histoire diplomatique de ce grand mouvement pacifique dont la conférence de la paix, à la Haye, a été le point de départ. Il me suffira d'indiquer ici qu'il a été tellement rapide, tellement inespéré, que nous avons le droit de concevoir dans un avenir très approché de plus grands progrès encore.

α. La première objection théorique — car il ne s'agit ici que de la théorie, et non de la pratique de l'arbitrage international obligatoire, — c'est que les décisions d'un tribunal arbitral ne comportent pas de sanction. La sanction fait aussi défaut pour les cas où une nation se refuserait à recourir aux décisions du tribunal; et de fait, ce tribunal, s'il n'a pas une force armée à sa disposition, sera dépourvu de toute autorité, comme le serait dans la justice civile une cour dépourvue d'agents de police et de gendarmes.

Résumons très brièvement les raisons pour lesquelles cette objection du défaut de sanction est peu inadmissible.

1° Si réellement une institution pacifique générale venait à être établie, avec traités d'arbitrage permanents et obligatoires, avec une cour suprême d'arbitrage, les nations ne seraient plus organisées militairement, et alors la guerre deviendrait impossible, puisque aucun pays ne serait alors organisé pour la guerre.

2° L'histoire nous apprend qu'aucune rébellion contre une décision arbitrale jusqu'à présent n'a jamais osé se produire. Et cependant il y a eu déjà grand nombre d'arbitrages, plus de 300. Si la plupart d'entre eux portent sur des points de peu d'importance, quelques-uns au contraire étaient vraiment d'un intérêt considérable, et avaient de part et d'autre excité la violence des passions populaires. Cependant la décision du tribunal a toujours été respectée; car refuser l'obéissance à l'arrêt rendu par un tribunal dont l'impartialité est certaine, c'est avouer d'une manière éclatante qu'on fait bon marché de la justice, c'est reconnaître qu'on est dans son tort. L'opinion, aussi bien celle des peuples que celle des gouvernements, est, par ce refus d'adhésion à la justice, directement offensée. On ne peut plus prétendre qu'on soutient une cause juste, et il faut être sûr de sa force pour affronter ainsi les hasards de la guerre en violant ouvertement tous les principes de droit public, sans excuses possibles. Aussi peut-on regarder comme très vraisemblable que, par sa seule force morale, le tribunal imposera son opinion.

3° Comme sanction de la décision arbitrale on peut imaginer un moyen simple et efficace, par exemple, pour garantir la bonne foi

des parties contractantes, le dépôt préalable d'une somme d'argent importante.

4° On doit supposer la constitution, qui est d'une réalisation facile, d'une force armée internationale, chargée de faire respecter les arrêts rendus par la cour arbitrale. On sait qu'il y a déjà eu, en Crète d'abord, puis en Chine, des armées internationales, et par conséquent rien n'est moins chimérique. Donc cette suprême cour de justice internationale pourra, pour sanction de ses arrêts, disposer d'une force imposante, constituée par une armée internationale, qui remplacera les armées actuelles.

β. La seconde objection, très sérieuse aussi, c'est que, si les différends internationaux étaient soumis à l'arbitrage, bien des litiges internationaux, qui sommeillent plus ou moins, viendraient à être réveillés, et que ces disputes provoqueraient de nouvelles guerres, de sorte que cette grande machine de paix aurait pour effet de provoquer de terribles conflits. Quel serait le sort de l'Alsace-Lorraine, et du Schleswig, et de la Pologne, et de Trieste, et de la Transylvanie, et de l'Arménie, et de la Finlande? Faudrait-il maintenir les États dans leurs possessions actuelles (*Beati possidentes*, comme disait Bismark), même quand ces possessions consacrent de flagrantes violations du droit? ou bien faudrait-il remanier la carte de l'Europe en se conformant aux vœux, bien légitimes d'ailleurs, des populations injustement annexées?

Assurément c'est là un problème de difficile solution, et je comprends qu'on hésite entre l'une et l'autre alternative. Mais pourquoi ne pas s'en rapporter au tribunal lui-même, et ne pas admettre qu'il aura toute autorité pour décider?

Et puis nous ne prétendons pas qu'il ne surgira pas de difficultés. Les choses des sociétés humaines, avec tant d'intérêts puissants, rivaux; tant de passions violentes, contraires, ne sont jamais simples, et nous ne serons pas assez naïfs pour prétendre que le tribunal international va résoudre tout de suite tous les litiges, sans dissentiments, sans périls, sans longues et laborieuses négociations. Mais, une fois le principe du droit admis, les moyens d'adaptation et d'exécution sont accessoires. *Fata viam invenient*. L'essentiel est que ce procédé barbare, sanguinaire, ruineux, absurde, qui est la guerre, soit décidément aboli et condamné; car il est la honte de notre civilisation.

XV

Je n'ai fait ici qu'indiquer à grands traits les principes fondamentaux, n'ayant pas voulu me laisser entraîner plus loin que la

brève étude philosophique du grand problème historique et social de la guerre. Mais je crois avoir pu établir que la paix est bonne, qu'elle est nécessaire, que son institution est possible, et relativement facile, que par conséquent le devoir de tout bon citoyen est d'en hâter l'avènement.

Par quelles voies agir? A mon sens, il n'en est qu'une seule qui soit vraiment efficace, c'est l'éducation pacifique.

Admettons que tous les citoyens des divers pays soient profondément convaincus que, parmi les maux pesant sur l'humanité, nul n'est plus cruel que la guerre, nul n'est plus facile à anéantir, et que la première grande iniquité mondiale à combattre, c'est la guerre. Alors la paix seule sera possible; et c'en sera fini de cette longue période guerrière, dont les sociétés humaines ont été si longtemps les victimes.

Donc il faut élever les enfants et les jeunes gens dans cette idée simple et féconde que les hommes doivent s'entr'aider et non s'entre-égorger.

C'est pourtant, hélas! le contraire qui leur a été et leur est encore enseigné. Tous les livres classiques — ceux de l'enseignement primaire surtout — répètent des lieux communs, très nobles et très usés, sur l'amour de la patrie, en identifiant l'amour de la patrie avec le sentiment belliqueux, de sorte que peu à peu cette idée s'introduit dans l'esprit des jeunes gens que l'on ne peut aimer sa patrie sinon les armes à la main; que le guerrier, le soldat, le conquérant, le porte-drapeau incarnent l'amour du pays, et qu'en dehors du régiment la patrie n'est qu'un vain mot. Lamentable erreur! qui se complique d'une autre plus grave encore, à savoir que pour aimer sa patrie il faut haïr les autres patries.

Aussi, dans ces livres soi-disant patriotiques, est-il à peine fait mention des misères de la guerre et du militarisme. On célèbre les hauts faits des rois guerriers, des empereurs conquérants, et on ne montre pas tout le mal qu'ils ont fait : les ruines, les massacres, les annexions iniques, toute cette sinistre histoire des luttes internationales. S'il est parlé des amis de la paix, c'est pour les traiter de sans-patrie, pour les accuser de manquer de courage (?) et pour leur adresser le reproche d'être des cosmopolites, des internationalistes.

Il semble, à lire ces ouvrages, à écouter ces enseignements, que le bon Français ait pour premier devoir de mépriser les autres nations, et de n'admettre comme juste et équitable que ce qui a été fait par des Français. Pour ces étranges amis de la France, le droit international n'existe pas, et tout est permis contre l'étranger. Au

temps de l'ancienne Grèce, tout étranger était un barbare, et les livres primaires, souvent même ceux de l'enseignement secondaire, perpétuent cette tradition pour la France d'aujourd'hui.

Il faut résolument combattre cette erreur. Déjà Schopenhauer faisait remarquer que la plus sotte vanité qui se puisse trouver, c'est celle des gens qui sont fiers d'appartenir à telle ou telle nationalité. Il n'y a ni gloire, ni mérite à être Français, ou Anglais, ou Italien, ou Allemand; pas plus que, dans une armée, il n'est de gloire ou de mérite à être hussard, ou artilleur, ou voltigeur, ou zouave. Napoléon, quand il voulait obtenir de ses soldats quelque redoutable sacrifice d'eux-mêmes, leur disait : « Souvenez-vous que vous êtes du 4e régiment de ligne » ou du 5e, ou du 6e, selon les cas. De même, lorsqu'on veut pousser les peuples à se ruer les uns contre les autres, on leur dit, de l'un et de l'autre côté du Rhin, tantôt : « Souvenez-vous que vous êtes Allemands! » tantôt : « Souvenez-vous que vous êtes Français! »

De fait les races européennes sont tellement mélangées et confondues qu'il est impossible d'établir une prééminence entre elles; et l'humanité civilisée forme une grande masse compacte qu'on ne pourrait diviser que pour son plus grand malheur. Supprimez les bienfaits que les Anglais ont répandus dans le monde, avec Shakespeare, et Newton, et Stephenson, et l'humanité serait amoindrie, comme elle le serait si elle n'avait pas eu Leibniz, Kant, Beethoven et Gœthe; ou encore Dante, Galilée, Volta; ou encore Pascal, Descartes, Lavoisier, Pasteur. Ces grands hommes, quoiqu'ils appartiennent à telle ou telle nation bien délimitée, en réalité ont été les bienfaiteurs de l'humanité entière, les fauteurs de civilisation et de progrès. Le méconnaître, ce serait à la fois sottise et ingratitude.

Une des premières leçons qu'on doive donner aux enfants, c'est donc de leur dire : « L'étranger n'est pas un ennemi » : proposition évidente par elle-même, et qui cependant a le privilège d'exciter les indignations. Est-il absurdité plus grande que d'enseigner aux paysans français la haine des paysans allemands, comme si ces braves gens, des deux côtés du fleuve, avaient pour premier devoir de se détester? Vraiment non. Leur intérêt est le même, c'est de pouvoir librement et pacifiquement cultiver leur champ, sans le service militaire qui enlève les jeunes hommes à leur famille, sans la menace permanente d'une guerre effroyable qui dévastera vies et fortunes. Voilà l'idéal des paysans allemands, aussi bien que des paysans français, des mineurs anglais et des matelots italiens. Tous les travailleurs ont intérêt à la paix, et, de vrai, tous aspirent

à la paix. C'est le premier besoin des uns et des autres; car toute guerre est désastreuse, même pour le vainqueur; toute préparation à la guerre est un instrument de ruine.

On enseigne l'histoire en attisant les haines, en surexcitant les imaginations enfantines. En Allemagne, on raconte encore la dévastation du Palatinat par Turenne, et on dit aux pauvres petits écoliers : « Voilà votre ennemi héréditaire ». Sur l'autre rive du Rhin, on raconte les exactions et les crimes que les armées allemandes ont commis; on parle du bombardement de Paris, de Sedan, de Metz, pour entretenir l'esprit de revanche.

Tout semble converger dans notre éducation et nos mœurs à ce sinistre résultat : la haine internationale. Il y a à Paris des avenues d'Iéna, de Wagram, de Solférino, de Sébastopol; comme des Trafalgar square à Londres; des rues de Sedan et de Metz à Berlin : des anniversaires de Sedan en Allemagne, des fêtes du 2 mai en Espagne. Dans les théâtres, dans les chansons de café-concert, dans les romans, dans les journaux de haut et bas étage, dans les conférences, les discours, partout est entretenu soigneusement le souvenir des guerres passées et des crimes commis par l'étranger. Hélas oui! il y a eu des crimes, et tous les peuples en ont commis, qui devraient peser sur leur conscience. Mais ils ont tous une singulière facilité pour oublier les maux qu'ils ont déchaînés et s'indigner seulement de ceux qu'ils ont subis. En réalité l'histoire militaire des nations — la seule qui soit cultivée dans les livres primaires — n'est qu'un tissu de fourberies, de cruautés, de caprices : et, quand on néglige celles dont on est coupable, pour s'appesantir sur celles dont on est victime, on a toujours, en Allemagne, en France, en Angleterre, ou en Italie, l'occasion d'écrire de longues et véridiques pages, propres à réveiller les haines.

Toute cette néfaste éducation procède d'une idée radicalement fausse, c'est que la prospérité d'un peuple est liée au malheur des peuples voisins. L'Allemagne s'enrichit; donc la France est plus misérable. Un Français découvre la photographie; donc les nations voisines vont en pâtir. Un Italien imagine la télégraphie sans fil; c'est un malheur pour les autres pays. Que Pasteur découvre la vaccination contre la rage, et ce sera tant pis pour nos ennemis. Que Röntgen fasse la découverte des rayons X, il y a de quoi indigner les bons Français.

Il est inutile d'insister pour démontrer la pauvreté de ce raisonnement. Tout progrès scientifique et industriel s'étend du pays d'origine aux autres pays; et fatalement un pays qui s'enrichit, par

cela même, enrichit les autres pays. Un commerçant va-t-il s'établir dans un pays ruiné ou dans un pays prospère?

Tout ce qui augmente le luxe, le bien-être, la moralité, le bonheur des autres nations, est destiné à retentir sur nous; et nous sommes forcément amenés à en profiter. Les hommes d'aujourd'hui sont, bien plus encore que du temps de Sénèque, *membra corporis magni*; et ce n'est pas seulement au point de vue d'une haute moralité, mais encore dans notre intérêt bien entendu, qu'il faut désirer non la misère, mais la prospérité de nos voisins.

On comprendrait peut-être que le spectacle de la ruine d'autrui fût réjouissant, si les biens à partager étaient limités. S'il n'y avait, par exemple, que cent rations alimentaires pour cent individus, alors que cinquante hommes jouiraient d'une ration surabondante, ce serait au détriment des cinquante autres, réduits à la portion congrue, et le patriotisme serait excusable de vouloir les réserver à ses nationaux. Mais en réalité le cas est tout autre. Il n'y a nulle part déficit dans le froment, le bétail, le riz, le café, les fruits, le vin, le charbon, les tissus. Il y a bien plutôt superproduction générale, de sorte que le plus grand bien-être de certains ne portera aucune atteinte au plus grand bien-être des autres. Que les Allemands et les Anglais vivent dans le luxe, et les Français en profiteront. Nul calcul intéressé n'est nécessaire; car l'altruisme et l'égoïsme se confondent.

Il en est des patries comme des familles. L'aisance des familles voisines, loin de nuire à la mienne, lui sert, et j'ai tout profit à voir prospérer ceux qui m'entourent; car, si je suis commerçant et s'ils sont riches, ils feront commerce avec moi, et augmenteront ma richesse. De même pour les nations. Plus l'Angleterre sera riche, plus elle sera tentée d'acheter sur le continent, et par conséquent d'enrichir les peuples du continent. C'est là un raisonnement tellement simple qu'on s'étonne de le voir constamment méconnu. Au fond, c'est l'envie, mauvaise conseillère, qui excite le dépit des peuples au spectacle des prospérités d'autres peuples.

Non que l'on ait le droit de supposer un âge d'or, où il n'existera plus de conflit d'intérêts entre les groupements humains, entre les classes sociales, et peut-être les races humaines. Hélas non! les luttes sociales et ethniques ne seront pas bénignes et inoffensives. Mais qu'au moins elles ne se décident pas par la guerre; car de toutes les solutions la guerre est la plus absurde, la plus coûteuse et la plus sanglante.

Même si entre les classes devaient s'élever des guerres civiles, elles auraient cette excuse de n'être pas aussi absurdes que les

guerres internationales. Quand devant Sébastopol des soldats français et des soldats russes se lancent des bombes meurtrières, ni les uns ni les autres ne savent pourquoi ils se battent. Mais, quand les protestants et les catholiques se font la guerre, le moindre soldat de l'un et l'autre camp sait parfaitement pourquoi il se bat : c'est pour empêcher celui-là d'aller au prêche, celui-ci d'aller à la messe. Il est presque impossible de supposer que l'avenir ne verra jamais deux groupements sociaux, à intérêts rivaux, — ouvriers d'un côté, et patrons de l'autre, — en appelant à la force pour décider entre eux. Au moins cette bataille aura-t-elle sur les batailles actuelles la supériorité de n'être pas préméditée à l'avance par de longues et douloureuses préparations : elle mettra aux prises des hommes qui se battent volontairement et pour une cause qu'ils estiment juste, au lieu de combattants qu'un despote force à se battre, et qui ignorent pourquoi.

Mais le moment n'est pas venu de chercher à éviter ces grandes conflagrations sociales, que l'on peut prévoir pour l'avenir. Il faut aller au mal actuel, qui pèse sur nous, et qu'il est urgent de combattre. Je le répète, il ne peut être combattu que par une éducation résolument et franchement pacifique. Enseigner aux enfants la fraternité et la solidarité humaines; montrer que le travail est source de richesse et de moralité, ce n'est pas là une doctrine difficile à défendre. Et nous avons le droit d'espérer que dans l'enseignement primaire, comme dans l'enseignement secondaire, il se trouvera des maîtres capables d'inculquer ces notions élémentaires à nos enfants. Qu'ils leur parlent de patrie, car l'idée de patrie est sainte, comme l'idée de famille; mais que ce soit d'une patrie pacifique, comme d'une famille pacifique. De l'humanité à la patrie, de la patrie à la famille, la solidarité va en grandissant, devenant de plus en plus étroite. Mais toujours qu'on enseigne le respect de la justice et du droit, sans faire intervenir la force et la violence pour le règlement des conflits [1].

1. Le grand Tolstoï, dans divers écrits, prétend que le seul moyen d'arrêter le crime de la guerre, c'est que conscrits des divers pays se refusent au service militaire. « L'Évangile et l'humanité défendent à l'homme de chercher la mort de son frère. Donc le jeune conscrit doit repousser l'arme qu'on lui met en main. Si, dans chaque nation, toutes les recrues prenaient ce parti, c'en serait fait de la guerre. »

Assurément. Mais, même en supposant possible cette universelle résistance au service militaire, on peut se demander si elle est légitime. Quelle que soit mon opinion sur la guerre, je ne sais si mon devoir est de me révolter contre une loi, loi formelle que la majorité de mes concitoyens édicte, en m'imposant un devoir.

La question est complexe, et mériterait d'être discutée à fond : car l'une et

XVI

En définitive' la guerre et l'organisation militaire de nos sociétés représentent une ancienne et peu respectable tradition. Elles font partie de ces résidus de barbarie que nous portons tous en nous; car une courte distance de temps nous sépare des âges où l'homme était un animal féroce. Notre civilisation, qui a la guerre pour base, est donc encore très franchement barbare; et les efforts de tous les hommes qui pensent doivent tendre à la modifier.

Certes le résultat final sera toujours le même; car il n'est pas douteux un seul instant que la guerre, par son absurdité même, ne va pas continuer, pendant des siècles et des siècles, à entraver le progrès et le bonheur des hommes. Il est certain, et absolument certain, qu'un jour viendra où cette absurdité apparaîtra éclatante à la très grande majorité des habitants de la terre. Mais, si le résultat final doit être le même, le moment où ce résultat sera atteint va être, suivant nos efforts, retardé ou accéléré. Nous pouvons, en luttant pour la paix, préserver de la guerre une ou deux générations d'hommes.

C'est là une très noble tâche, et il semble que le moraliste et le philosophe ne puissent guère s'en proposer de plus belle.

Ch. Richet.

l'autre opinion se peuvent soutenir. Il est bien entendu d'ailleurs qu'elle n'a, au moins actuellement, qu'un intérêt théorique; car en fait le nombre de ces jeunes gens, réfractaires au service par scrupule de conscience, est assez faible.

Peut-être quelque jour aurons-nous l'occasion de traiter ce redoutable problème de morale sociale.

AMITIÉ ET SOCIALITÉ

Je prends ici le mot socialité dans le sens très général que lui donnent certains auteurs qui l'ont mis à la mode[1]. Socialité est ici synonyme d'association, solidarité, altruisme; il désigne le fait de se grouper, de se tasser, de s'agglomérer; il désigne encore par suite l'ensemble des sentiments auxquels ce rapprochement donne naissance dans la conscience des unités composantes.

Il nous a semblé utile d'insister un peu sur les rapports de l'amitié et de la socialité. Les effets de l'une et de l'autre ne doivent pas être confondus, bien qu'ils l'aient été quelquefois. Un exemple de cette confusion se trouve dans le livre de Sir John Lubbock : *Le bonheur de vivre.* Parlant des bienfaits de l'amitié, Sir John Lubbock reproche à Émerson de les avoir méconnus et d'avoir calomnié l'amitié. « Je ne comprends pas, dit-il, l'idée d'Émerson pour qui les hommes s'abaissent en se réunissant. Ailleurs, du reste, il répète : « Presque tout le monde descend en s'assemblant.... « Toute association doit être un compromis et, ce qui est pire, la fleur même et l'arome de la fleur de chacun des beaux caractères disparaît lorsqu'ils approchent l'un de l'autre ». — « Quelle triste pensée! En est-il réellement ainsi? Doit-il en être ainsi? Et si cela était, les amis nous seraient-ils de quelque avantage? J'aurais pensé, moi, que l'influence des amis était exactement inverse, que la fleur s'épanouirait et que ses couleurs deviendraient plus brillantes, stimulées par la chaleur et le soleil de l'amitié. » — Il y a ici, ce nous semble, un malentendu de la part de Sir John Lubbock, qui interprète mal la pensée d'Émerson. Ce malentendu résulte de ce que Sir John Lubbock ne distingue pas comme il le faudrait les effets de l'association et ceux de l'amitié. Les phrases d'Émerson que Lubbock incrimine ne s'appliquent nullement à l'amitié, mais à l'association, à ces « accointances superficielles » dont parle Montaigne, à ce que nous appellerons ici le groupement ou la socialité. Au contraire, Émerson a insisté plus que personne sur les différences qui séparent l'amitié de l'as-

1. Par exemple M. de Roberty.

sociation. Il a montré que si l'association est trop souvent pour l'individualité une cause d'affaiblissement, l'amitié, cette mystérieuse affinité des âmes, exalte et vivifie ce qu'il y a de plus intime et de plus précieux en elle. Autant Émerson envisage l'association sous un angle pessimiste, autant il exalte l'amitié et son action sur les âmes.

« Il est un observateur bien épais, dit-il, celui-là à qui l'expérience n'a pas appris à croire à la force et à la réalité de cette magie aussi réelle, aussi inéluctable que les lois de la chimie... Un homme fixe les yeux sur vous, et les tombes de la mémoire rendent leurs morts, ensevelis là ; il faut que vous livriez les secrets que vous êtes malheureux de garder ou de trahir. Un autre survient, vous ne pouvez plus parler et vos os semblent avoir perdu leurs cartilages ; l'entrée d'un ami vous donne de la grâce, de la hardiesse ou de l'éloquence ; et certaines personnes s'imposent à notre souvenir par l'expansion transcendante qu'elles ont donnée à notre pensée et par la nouvelle vie qu'elles ont allumée dans notre sein.

« Qu'y a-t-il de meilleur que d'étroites relations d'amitié, quand elles ont pour base ces racines profondes ? La possibilité de joyeuses relations entre quelques hommes est une réponse suffisante au sceptique qui doute des facultés et des forces humaines.... Je ne sais ce que la vie peut offrir de plus satisfaisant que cette entente profonde qui subsiste, après de nombreux échanges de bons offices, entre deux hommes vertueux dont chacun est sûr de lui-même et sûr de son ami. C'est un bonheur qui ferait ajourner tous les autres plaisirs et qui fait bon marché de la politique, du commerce et des églises. Car lorsque les hommes s'assemblent comme ils devraient le faire, chacun d'eux bienfaiteur, pluie d'étoiles, habillé de pensées, d'actes, de talents, cette réunion serait la fête de la Nature [1]... »

La différence des effets de la socialité et de l'amitié s'explique par leur différence de nature.

Autre chose est l'association ou socialité, lien vague, anonyme, extérieur à l'individu ; autre chose est l'amitié, lien sympathique entre deux individus que rapprochent d'intimes affinités de sensibilité ou d'intellectualité.

Il y a dans toute société quelque chose d'imposé et d'artificiel. Qu'elle soit accidentelle ou permanente, et quelque soient les causes qui lui ont donné naissance (intérêt, contrainte, coutume,

1. Émerson, *Sept Essais*, traduits par J. Will, p. 200.

tradition, éducation, etc.), une société est un milieu intellectuel et moral qui s'impose à l'individu et qui exerce plus ou moins despotiquement son action sur lui. Une société quelle qu'elle soit tient peu de compte de la spontanéité de l'individu et la traite même en ennemie. L'amitié est au contraire un sentiment essentiellement spontané. Qu'elle se noue d'un choc et par une sorte de coup de foudre, comme l'amitié de Montaigne et de La Boétie, ou qu'elle se forme lentement, sous l'action du temps et de l'absence, par une sorte de cristallisation analogue à celle qui se trouve décrite dans les premières pages de *Dominique*, l'amitié semble jaillir du fond même des êtres qu'elle unit. « D'un germe imperceptible, d'un lien inaperçu, d'un *adieu, monsieur*, qui ne devait pas avoir de lendemain, elle (l'absence) compose avec des riens, en les tissant je ne sais comment, une de ces trames vigoureuses sur lesquelles deux amitiés viriles peuvent très bien se reposer pour le reste de leur vie, car ces attaches-là sont de toute durée. Les chaînes composées de la sorte à notre insu, avec la substance la plus pure et la plus vivace de nos sentiments, par cette mystérieuse ouvrière, sont comme un insaisissable rayon qui va de l'un à l'autre, et ne craignent plus rien, ni des distances, ni du temps. Le temps les fortifie, la distance peut les prolonger indéfiniment sans les rompre. Le regret n'est, en pareil cas, que le mouvement un peu plus rude de ces fils invisibles attachés dans les profondeurs du cœur et de l'esprit, et dont l'extrême tension fait souffrir. Une année se passe. On s'est quitté sans se dire au revoir; on se retrouve et pendant ce temps l'amitié a fait en nous de tels progrès que toutes les barrières sont tombées, toutes les précautions ont disparu. Ce long intervalle de douze mois, grand espace de vie et d'oubli, n'a pas contenu un seul jour inutile, et ces douze mois de silence vous ont donné tout à coup le besoin mutuel des confidences, avec le droit plus surprenant encore de vous confier [1]. »

Émerson a bien rendu, lui aussi, ce caractère spontané de l'amitié. « Faut-il chercher l'ami si impatiemment? Si nous sommes apparentés, de quelque façon, nous nous rencontrerons. Dans le monde ancien il était de tradition qu'aucune métamorphose ne pouvait cacher un dieu à un autre dieu, et un vers grec dit : Les dieux ne sont pas inconnus les uns aux autres. Les amis aussi suivent les lois de la divine nécessité; ils gravitent l'un vers l'autre et ne peuvent faire autrement. »

Spontané, ce lien est par là même souverainement libre. Il ne

1. *Dominique*, Hachette, 1863, p. 21-22.
2. Émerson, *Essais*, p. 201.

ressemble en rien aux petites servitudes conventionnelles, aux assujettissemenents qui composent la tactique sociale et qui s'adressent aux côtés les plus superficiels de l'individu. « Ces relations, dit Émerson, ne sont pas arbitraires, elles sont *consenties*. Il faut que les dieux s'asseyent sans sénéchal dans notre Olympe et s'y installent par une divine supériorité. La société est gâtée s'il faut prendre des peines pour la rassembler, s'il faut réunir des hôtes trop éloignés, trop dissemblables. Une telle réunion n'est qu'un bavardage, une contorsion malfaisante, vile, dégradante, fût-elle même composée des meilleurs esprits. Chacun rentre ce qu'il a de meilleur, et tous les défauts sont mis en état de pénible activité, comme si les Olympiens se réunissaient pour échanger leurs tabatières [1] ».

La platitude de ces relations n'offre même pas la caricature de l'amitié et n'en présente que le repoussoir. Sir John Lubbock lui-même, malgré le malentendu que nous avons signalé, marque la distinction qu'il faut faire entre amitié et socialité. « Il est bien sans doute, dit-il, d'être courtois et attentionné envers chacun de ceux avec qui nous sommes en rapport; mais les prendre pour amis est autre chose. Quelques-uns semblent faire d'un homme leur ami ou tentent de le faire, parcequ'il est leur voisin, parce qu'il est dans les mêmes affaires, par ce qu'il voyage sur la même ligne de chemin de fer. On ne pourrait commettre de plus grosse faute. Ceux-là sont seulement, comme le dit Plutarque, les idoles et les simulacres de l'amitié [2]. »

L'amitié est un sentiment essentiellement particulariste, exclusif et par là même jusqu'à un certain point antisocial. Ce délicat contact des âmes a horreur des promiscuités grégaires. Toute intervention de l'esprit de troupeau lui porte atteinte et le fait cesser. J'ai souvent remarqué que dans un entretien où s'était établie cette délicate communication entre deux intelligences et deux sensibilités, la venue d'une tierce personne suffisait pour rompre le charme et faire évanouir le mystérieux courant sympathique. La conversation prend de suite un tour banal et retombe aux vulgarités des communes accointances. Dès que ce tiers est entré en scène, tout s'est amoindri et enlaidi. Il y a place maintenant pour la raillerie, pour la médisance et la méchanceté, pour les alarmes de la vanité, pour l'hostilité toujours en éveil dans les cœurs. Deux se mettent contre un. Il y a déjà là un commencement de coalition grégaire. Il y a une possibilité de défiance, de dénigrement et de moquerie.

1. Émerson, *loc. cit.*, p. 202.
2. Sir John Lubbock, *Le bonheur de vivre*, p. 94. (Paris, Félix Alcan.)

Il y a déjà le germe de toute la socialité. Sainte-Beuve a admirablement rendu ce qu'a d'angoissant cette rupture soudaine des mystérieuses affinités qui s'établissent pour un instant privilégié entre quelques âmes d'élite. « Je compris que quelque chose s'accomplissait en ce moment, se dénouait dans ma vie; qu'une conjonction d'étoiles s'opérait sur ma tête; que ce n'était pas vainement qu'à cette heure, en cet endroit réservé, trois êtres qui s'étaient manqués jusque-là et qui sans doute ne devaient jamais se retrouver ensemble, resserraient leur cercle autour de moi. Quel changement s'introduisit par cette venue de madame R..! Oh! ce qu'on se disait continua d'être bien simple et en apparence affectueux. Pour moi, en qui toutes vibrations aboutissaient, il m'était clair que les deux premières âmes de sœurs s'éloignèrent avec un frémissement de colombes blessées, sitôt que la troisième survint; que cette troisième se sentit à la gêne aussi et tremblante, quoique légèrement agressive; il me parut que la pieuse union du concert ébauché fit place à une discordance, à un tiraillement pénible, et que nous nous mîmes, tous les quatre, à palpiter et à saigner [1]. » A vrai dire, ces subtiles nuances de sentiment n'appartiennent pas en propre à l'amitié; elles peuvent être engendrées par d'autres sentiments, l'amour par exemple; elles sont si complexes que tous les sentiments et toutes les puissances de l'âme semblent y entrer. Quoiqu'il en soit, il est certain que l'amitié présente un type accompli et fréquent de ces intimes communications spirituelles.

Ces caractères : spontanéité, liberté, intimité profonde font de l'amitié un sentiment essentiellement individualiste. — Individualiste, l'amitié l'est en ce qu'elle fait appel à ce qu'il y a de plus individuel dans la personnalité, en ce qu'elle est fondée sur les qualités les plus intimes et sur les affinités individuelles (parfois aussi sur les contrastes) les plus profondes. On oppose l'amitié à l'égoïsme et on a raison; car il y a un certain égoïsme plat et vulgaire qui est l'ennemi né de l'amitié. Mais d'autre part l'amitié ne va pas sans un intense sentiment de l'individualité, sans une originalité bien tranchée des deux moi en présence, sous un certain égoïsme supérieur qui s'abstrait de la banale sympathie ambiante et qui va chercher l'être qui lui donnera la réplique, qui le complétera, le stimulera et l'exaltera. Stirner a raison de dire en ce sens que c'est l'égoïste qui est le plus capable d'amitié. Au contraire le banal altruiste enveloppe tous les hommes dans sa sympathie; mais il est incapable de s'attacher à ce qu'il y a d'intime et de pré-

1. Sainte-Beuve, *Volupté*, p. 267.

cieux dans une individualité. Dans l'amitié la plus étroite, les deux moi restent en présence, bien distincts, à la fois liés et opposés l'un à l'autre. Montaigne, il est vrai, parle de cette amitié dans laquelle « les accointances et familiarités se mêlent et se confondent l'une en l'autre d'un mélange si universel qu'elles s'effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes[1] ». — Mais, selon nous, Nietzsche n'a pas été moins perspicace quand il a relevé ce germe de lutte qui subsiste dans l'amitié et qui est pour elle en quelque sorte ce que la lutte des sexes est pour l'amour. « Il faut honorer l'ennemi dans l'ami... Peux-tu t'approcher de ton ami sans passer à son bord? — En son ami on doit voir son meilleur ennemi. — C'est quand tu luttes contre lui que tu dois être le plus près de son cœur... [2] ». Jusque dans l'amitié et peut-être surtout dans l'amitié se manifeste l'intime volonté de puissance de l'individu avec l'inconscient ascendant qu'elle exerce sur son entourage. « Je l'aimais, dit Amaury dans *Volupté* en parlant de la forte personnalité du comte de Couaen, je l'aimais d'une amitié d'autant plus profonde et nouée que nos natures et nos âges étaient moins semblables. Absent, cet homme énergique eut toujours une large part de moi-même; je lui laissai dans le fond du cœur un lambeau saignant du mien, comme Milon laissa de ses membres dans un chêne. Et j'emportai aussi des éclats de son cœur dans ma chair [3]. »

Ce côté *lutte* qui se rencontre dans l'amitié la plus étroite et la plus profonde exclut toutefois la défiance, ce sentiment caractéristique de la sociabilité ordinaire, et se concilie avec la plus noble confiance en l'ami. Les hommes en société rappellent toujours ce troupeau de porcs-épics dont parle Schopenhauer, qui se serrent les uns contre les autres par crainte du froid, mais qui se défient toujours de leurs piquants. Au contraire, l'amitié, par l'absolue confiance des cœurs amis, s'oppose à ces accointances grégaires : la politesse et les belles manières, qui ne sont, suivant la remarque du même philosophe, qu'un compromis entre le besoin de sociabilité et la défiance naturelle à des êtres qui ont de si nombreuses qualités repoussantes et insupportables.

L'amitié, sentiment individualiste, est par là même un sentiment électif et aristocratique,

> Je veux qu'on me distingue, et pour le trancher net
> L'ami du genre humain n'est pas du tout mon fait.

dit Alceste à Philinte qui aime tous les hommes et qui est l'être

1. Montaigne, *Essais*, livre II, chap. XXVII.
2. Nietzsche, *Zarathoustra*, éd. du *Mercure de France*, p. 77.
3. Sainte-Beuve, *Volupté*, p. 264.

sociable par excellence. Au contraire l'âme discrète, haute et réservée d'Alceste est faite pour comprendre la véritable amitié.

Élective et aristocratique, l'amitié est un sentiment de luxe. Elle demande des âmes d'une trempe spéciale, d'un métal particulièrement robuste, délicat et vibrant. Dans une civilisation avancée, elle requiert peut-être pour prendre son plein épanouissement, une culture supérieure de l'intelligence et de la sensibilité. M. de Roberty regarde avec raison l'amitié comme un art [1]. L'amitié est en effet, comme l'art, un luxe; comme l'art aussi elle implique un choix; elle distingue son objet et veut aussi être distinguée. Or le plaisir de se distinguer ou d'être distingué est au fond de toute beauté et de toute manifestation de la beauté. La politesse, ce que Schopenhauer appelle les « belles manières » sont la menue monnaie de l'altruisme. L'amitié est faite de la substance la plus précieuse des âmes qu'elle unit; elle est le culte de la belle individualité.

L'amitié est un principe d'individualisation; par là elle est un principe d'aristocratisation. Par là encore elle s'oppose à la socialité dont les tendances vont au conformisme et au nivellement, à la stagnation des intelligences et des sensibilités.

Les différences qui séparent l'amitié et la socialité vont jusqu'à établir entre elles une véritable antinomie qui n'est d'ailleurs qu'un des aspects de l'antinomie foncière qui semble exister entre l'individu et la société.

Sur tous les domaines de l'activité humaine, la société s'efforce de réduire, d'absorber, de mater l'individualité. Nous avons dit plus haut que ces délicates et intimes communications d'âmes que sont les affections électives sont vite flétries par les contrats grégaires.

Il y a plus. On peut dire que les sociétés organisées, groupe, clan ou corps, voient d'un œil jaloux et tiennent en suspicion plus ou moins ouverte de tels sentiments, précisément par ce qu'ils sont particularistes, électifs, individuels. M. de Roberty se trompe selon nous quand il semble croire [2] que la sociabilité et les sentiments électifs comme l'amitié et l'amour procèdent d'une même source et qu'ils se corroborent l'un l'autre. La vérité est qu'ils se contrarient et se combattent. La société a toujours eu une tendance à réglementer l'amour et à surveiller l'amitié. L'esprit social ou grégaire ne tolère les affections privées qu'autant qu'elles se subordonnent à lui. Il lui semble que l'individu dérobe quelque chose à la société

1. Voir le *Nouveau programme de Sociologie*, Paris, F. Alcan, 1904, p. 117 et 199.
2. *Id.*, p. 124.

quand il trouve sa force et sa joie dans un sentiment qui échappe à la réglementation sociale. Il lui semble qu'il y a là un égoïsme condamnable, un vol fait à la société.

Voyez les gens imbus de l'esprit de corps, de clan, de groupe. Leurs amitiés, si on peut parler ici d'amitié, ne sont qu'un aspect et une dépendance de l'esprit de corps. Il y a ici camaraderie, relations de collègue à collègue, et c'est tout. Tant que l'homme dont ils se disent l'ami est bien vu dans le groupe, tant qu'il ne commet rien contre la discipline ou l'étiquette du groupe, les bonnes relations se maintiennent. Mais supposez qu'une circonstance place leur ami en conflit avec le groupe; supposez qu'une de ses paroles ou un de ses actes a choqué d'une manière ostensible le code admis par la société; aussitôt c'en est fait de l'amitié. Un roman récent[1], d'ailleurs sans grande valeur psychologique, donne une intéressante peinture de la camaraderie qui règne dans un corps et qui non seulement diffère de l'amitié, mais encore étouffe toute véritable amitié. C'est, dit l'auteur, « un état d'isolement réel, entouré d'hommes avec lesquels les relations ne doivent jamais dépasser les limites des rapports de cérémonie et dont l'attention perpétuellement à l'affût ne cherche qu'à découvrir chez des camarades le point faible dont ils pourraient tirer parti. Voilà ce qu'on appelle la camaraderie, la fameuse camaraderie si vantée dans l'armée. — Vivre réunis dans les mêmes conditions, être contraints de se fréquenter continuellement, de sortir de compagnie, d'observer les uns vis-à-vis des autres les formes extérieures d'une élégante politesse, paraître ensemble au service, au casino et dans tous les établissements possibles, voilà ce qu'on entendait par la camaraderie... Mais que faisait-on du besoin d'intimité des sentiments, de cordialité réciproque, et de l'affection qui doit porter chacun à aider son voisin, sans jamais chercher à lui nuire et à lui jouer de mauvais tours? A ce point de vue, il devenait dérisoire, ce beau mot de « camaraderie », et combien vide de sens!... » La camaraderie n'est qu'une forme de l'esprit de caste, avec ses exigences, ses ostracismes, ses jalousies, ses défiances et ses susceptibilités ombrageuses. — Au fond de toute camaraderie, de toute sociabilité grégaire se trouve un sentiment commun et fondamental : la Peur. Peur de l'isolement; peur du groupe et de ses sanctions; peur de l'imprévu. Contre cet imprévu, contre les hostilités possibles, on cherche un recours dans le voisin : « on se serre les coudes », suivant l'expression courante qui exprime si

1. *Petite garnison*, du lieutenant Bilse.

bien ce besoin de sociabilité veule et peureuse. Maupassant note cette « jalousie soupçonneuse, contrôleuse, cramponnante des êtres qui se sont rencontrés et qui se croient enchaînés l'un à l'autre[1]... » Dans un corps de fonctionnaires ce besoin de sociabilité veule est dominé par la crainte de la délation, de la mauvaise note. Qu'on se rappelle dans le roman de Vergniol : l'*Enlisement*, les fonctionnaires du chef-lieu fréquentant le cercle bien pensant et bien noté où « la Préfecture aimait à les voir entrer pour les surveiller en bloc ».

L'amitié, sentiment individualiste, ignore ces calculs peureux et ces associations de lâchetés. Dans l'amitié, l'intime pénétration des individualités exclut cette duperie collective, ce mensonge mutuel qui est la loi de toute vie sociale et qui fait que l'individu croit n'être rien sans les autres. Émerson se moque avec raison de cette illusion destructive de l'individualité. « Notre dépendance de l'opinion, dit-il, nous conduit à un respect servile du grand nombre. Les partis politiques se retrouvent à des réunions nombreuses. Plus le concours de monde est grand, — à chaque nouvelle bannière annonçant la société d'une autre ville, le jeune patriote se sent plus fort de ces milliers de têtes et de bras. »

C'est pourquoi ce n'est pas seulement avec la camaraderie, c'est avec toutes les formes de solidarité que l'amitié se trouve en rapport antinomique.

La solidarité est un sentiment anti-individualiste. L'homme qui agit sous l'empire de la solidarité compte pour peu de chose l'individu en tant que tel. Les sentiments solidaristes sont des sentiments anonymes, impersonnels, abstraits; c'est-à-dire que ce ne sont pas des sentiments. Le type de ces pseudo-sentiments, ce sont ces sentiments qui font qu'on ouvre son cœur à une corporation tout entière. Ces sentiments sont le triomphe du poncif, du banàl, de l'officiel et du faux. Ce sont les sentiments que peut éprouver un préfet par exemple pour une société de gymnastique ou pour une fanfare qu'il est en train de haranguer, pour un comice agricole ou un comité politique qu'il préside ou qu'il reçoit. Tout sentiment qui a pour objet un troupeau humain est forcément superficiel, à fleur d'âme, pour ainsi dire. Il perd en profondeur ce qu'il gagne en étendue.

La solidarité trouve son expression la plus abstraite dans l'amour de l'humanité, dans ce qu'on appelle maintenant d'un mot que la critique de Stirner a vulgarisé : l'Humanisme. — L'humanisme

1. Maupassant, *Sur l'eau*.

s'opposera donc à l'amitié de la même manière et pour les mêmes raisons que la solidarité.

Comme cette dernière l'humanisme est anti-individualiste. L'humanisme est le culte de l'homme en général, de l'Espèce Homme. Mais l'Humanisme hait l'individu. Il ne le connaît que pour le honnir. On peut appliquer à l'humanisme ce que Stirner dit de l'amour chrétien du Pur Esprit : « Aimer l'individu humain en chair et en os, dit Stirner, ne serait plus une cordialité « spirituelle ». Ce serait une trahison à la cordialité « pure »... La pure cordialité n'est cordiale envers personne; elle est seulement une sympathie théorique, un intérêt que l'on porte à l'homme en tant qu'homme et non pris comme personne. La personne lui est antipathique parce qu'elle est « égoïste », parce qu'elle n'est pas l'Homme, cette idée. Mais c'est seulement pour l'idée qu'il y a un intérêt théorique. Pour la pure cordialité ou la pure théorie, les hommes n'existent que pour être critiqués, honnis et foncièrement méprisés. Pour elle, comme pour le prêtre fanatique, ils ne sont rien qu'immondices et autres choses du même goût[1]. » — C'est ainsi que l'humanisme spiritualise la sympathie, qu'il la détache de l'individu, en un mot qu'il la désindividualise. L'humanisme est une invasion de l'esprit prêtre sur le terrain du sentiment. C'est une spiritualisation de l'amour. C'est la froideur glaciale du règne de l'Esprit. C'est la dureté de cœur du prêtre ou de la nonne qui n'ont d'affection pour rien hormis Dieu.

C'est en vertu de ce grand principe de l'humanisme que l'individu en tant que tel est en suspicion et en haine à ces grandes collectivités qui s'érigent en autorités morales supérieures et qui prétendent l'annihiler et l'absorber : la Société, l'État, etc. Elles cherchent à détruire autant que possible les relations privées d'homme à homme, ce que Stirner appelle le libre « commerce » des individus, par opposition à la société. — Autre chose en effet est le libre commerce d'individu à individu, commerce égoïste, soustrait à la réglementation sociale, commerce où les individus n'engagent qu'eux-mêmes, comme ils veulent, quand ils veulent, pour le temps qu'ils veulent, autre chose est la société qui est une cristallisation des relations sociales, cristallisation qui fixe l'individu dans une forme géométrique donnée, définitive, immuable, identique pour tous les cristaux intégrants qui sont les membres de l'association. La société s'oppose autant qu'elle le peut au libre commerce des individus. La société ressemble à une prison dans

1. Stirner, *L'Unique et sa propriété*, édit. de la *Revue Blanche*, p. 28.

laquelle les prisonniers ne doivent pas communiquer entre eux. « Les prisonniers, dit Stirner, ne peuvent entrer en relations entre eux que comme prisonniers, c'est-à-dire autant seulement que les règlements de la prison l'autorisent; mais qu'ils commercent d'eux-mêmes, entre eux, c'est ce que la prison ne peut permettre. Au contraire, elle doit veiller à ce que des relations égoïstes, purement personnelles (et seulement comme telles elles sont des relations de toi à moi) ne s'établissent. — Que nous exécutions en commun un travail, que nous fassions ensemble manœuvrer une machine, la prison s'y prête bien volontiers. Mais que j'oublie que je suis un prisonnier et que je lie commerce avec toi qui l'oublies aussi, voilà qui met la prison en danger; il ne faut pas que cela se fasse; il ne faut pas que cela soit permis. Pour cette raison la Chambre française, animée des sentiments les plus moraux, a imaginé d'introduire le régime cellulaire. D'autres saintes assemblées feront la même chose pour faire cesser des « relations démoralisantes ». — Car cela seul est moral qui est sous le contrôle et la réglementation de la société.

L'amitié peut être regardée comme le type de ces sentiments spontanés et individuels, de ce libre commerce des « Uniques » dont parle Stirner. C'est pourquoi elle est, en ce sens, antisociale et par suite antimorale, la moralité se définissant en fonction des autorisations et des interdictions sociales.

C'est pourquoi encore l'amitié se justifie mieux dans une conception individualiste de la vie que dans les doctrines sociales qui se réclament de l'intérêt de la société, de l'idée de l'Homme, etc. — « Moi aussi j'aime les hommes, dit Stirner, mais je les aime avec la conscience de l'égoïsme. Je les aime parce que l'amour me fait heureux, j'aime parce qu'aimer m'est naturel, me plaît. Je ne suis pas philanthrope comme le Rodolphe des *Mystères de Paris*, le prince philistin, magnanime et vertueux qui rêve le supplice des méchants parce que les méchants le révoltent[1].... »

Il en est de l'amitié comme de la vérité : elle est mon bien, ma créature, ma jouissance. L'égoïsme est au fond de l'une et de l'autre. « Les objets et les êtres, dit encore Stirner, ne sont pour moi que des matériaux que j'emploie. Servir la vérité n'est nullement dans mes intentions; elle n'est à mon point de vue qu'un aliment pour ma tête pensante, comme la pomme de terre pour mon estomac, organe de la digestion, comme l'ami pour mon cœur sociable[2]. » Dans l'amitié comme dans la vérité, je place ma

1. Stirner, *L'Unique et sa propriété*, p. 370.
2. Stirner, *loc. cit.*, p. 455.

cause en moi, non au dehors. Quand je me dévoue, je me dévoue pour ma représentation de mon ami, pour ma jouissance personnelle. L'égoïste peut être très capable d'amitié. L' « humaniste », l' « humanitaire » qui ne voit que l'idée d'Homme et l'amour de l'Humanité, l'humaniste qui honnit l'individu en tant que tel, en est incapable.

Il n'y a pas antagonisme entre amitié et égoïsme; mais il y a par contre un antagonisme très réel entre amitié et socialité, humanisme, etc. — Autant l'humanisme est froid, sec, indifférent ou hostile à l'individu et aux affections et aux intérêts individuels, autant l'individualisme négateur des entités sociales est affectueux, cordial, amical vis-à-vis des individus. Il ouvre les cœurs à la libre sympathie d'individu à individu qu'il place dans une sphère supérieure aux abstractions humanitaires et aux égards conventionnels de la sociabilité courante.

GEORGES PALANTE.

REVUE CRITIQUE

LA BEAUTÉ RATIONNELLE[1]

M. Paul Souriau essaye de mettre en harmonie l'art avec la raison, c'est-à-dire en somme avec la logique, la morale, la pratique. Il veut concilier le beau avec le rationnel, le bien, l'utile. Et par là, il marche d'une part contre les esprits positifs qui se borneraient à étudier le beau au point de vue de la psychologie et de la sociologie, et d'autre part contre les métaphysiciens qui voudraient subordonner la raison à l'esthétique ou à la pratique. Il y a dans son livre une vigoureuse et pénétrante recherche de l'unité qui en fait la valeur philosophique. Quoi qu'on pense finalement de son échec ou de son succès, cette tentative mérite d'être examinée de près, et quand bien même nous devrions nous séparer sur certains points de l'auteur après avoir étudié son livre, nous pouvons être sûrs d'y trouver de quoi nous payer amplement de notre travail.

I

M. Souriau pose très nettement dès la première ligne le sujet de son livre : « Je cherche, dit-il, ce qui est vraiment beau et digne d'être admiré. »

Il ne s'agit point par conséquent de connaître les conditions dans lesquelles se produit l'émotion du beau. L'esthétique expérimentale a sa raison d'être. Il serait précieux qu'elle fût achevée. « Mais notre curiosité ne serait pas encore pleinement satisfaite. La question de fait ayant été pleinement résolue dans le plus petit détail, resterait à poser une question d'ordre tout différent, la question de droit. Que valent ces préférences de notre goût? Vont-elles à ce qui est en soi préférable? Admirons-nous ce qui est vraiment digne d'être admiré? » Cette question de droit ne regarde pas l'esthétique expérimentale, c'est à elle que s'est attaché M. Souriau.

Elle est, à son point de vue, très importante. « Fournir à l'art des méthodes plus sûres pour produire la beauté, nous aider à mieux discerner le beau en substituant aux impressions vagues qui détermi-

1. Souriau Paul, *la Beauté rationnelle*, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 510 p., Paris, F. Alcan, 1904.

naient d'ordinaire nos préférences quelque critérium infaillible ; donner aux sentiments esthétiques, sans rien leur ôter de leur force et de leur charme, une meilleure orientation, telles sont les prétentions de l'esthétique rationnelle et ses promesses. Il en faudra peut-être un peu rabattre dans la pratique. » Et il faut ajouter que la question du beau ne se pose pas seulement en art et en littérature, elle se mêle à la morale. « Toute vie, on peut le dire, est un effort vers le beau. Chacun de nous, qu'il en ait conscience ou non, a son idéal, de sorte qu'en fin de compte, notre existence vaudra ce qu'aura valu cet idéal : « peu de chose s'il est bas, beaucoup s'il est généreux. Il importe de ne pas se tromper. »

M. Souriau ne se dissimule pas les objections que peut rencontrer sa tentative. L'opinion, dit-il, est prévenue. « Il faut le reconnaitre : elle n'est pas généralement très favorable aux théoriciens du beau. Imposer des règles au génie! Soumettre le sentiment esthétique au contrôle de la froide raison! Nous donner des recettes pour discerner à coup sûr la beauté! La définir seulement d'une manière précise. Cela semble une prétention insoutenable! » Et pourtant il tient à l'adhésion du sens commun. Il est persuadé que rien dans ces principes ne doit le choquer. Et il tâche de le convaincre. Pour cela, avant d'édifier une théorie positive, il veut déblayer le terrain, écarter les objections, tout en reconnaissant ce qu'elles peuvent renfermer ou supposer d'exact et de juste.

C'est donc à établir la légitimité de l'esthétique rationnelle qu'il consacre la première partie de son livre. Il y étudie successivement les droits de la raison sur l'art, les droits de la raison sur le sentiment, les droits de la raison sur le goût et il examine ensuite quelques difficultés théoriques.

Les artistes, dit-on, lisent peu les traités d'esthétique, et ils n'en ont que faire. Sans doute il faut reconnaître que « l'esthétique n'a jamais déterminé les grands mouvements de l'art ». Cependant si son importance est secondaire, nous ne saurions admettre qu'elle soit nulle. « J'attribuerais notamment aux théories, dit l'auteur, une sérieuse influence sur la formation des écoles artistiques ou littéraire ». Les écoles sont une théorie en acte. Les spéculations de l'esthétique exercent encore quelque action sur l'art en agissant sur le goût public. Enfin, il dépend de nous, jusqu'à un certain point, de faire grandir l'influence de l'esthétique. C'est aux esthéticiens à émettre des idées qui vaillent qu'on s'occupe d'elles. Ils devraient ensuite s'occuper de les répandre avec efficacité, en les propageant, en les mettant surtout « à la disposition des plus jeunes esprits..... L'art présent nous échappe. Il est, à vrai dire, un passé. Les artistes et les écrivains d'aujourd'hui représentent les idées d'hier. Il serait vain de leur donner des avis. C'est aux artistes de demain qu'il faut songer, « ceux qui cherchent encore, aux adolescents que tourmente l'esprit nouveau. C'est sur ceux-là que nos théories auront prise. » Bien entendu, il ne s'agit pas, pour le théoricien, d'imposer une doctrine à l'artiste. Il devra colla-

borer avec lui, « entre artistes et théoriciens il doit y avoir réciprocité de bons offices. L'esthétique est leur œuvre commune. Il est certains problèmes que le théoricien résoudra mieux que les artistes, parce qu'il a plus de loisir pour y réfléchir, et que le maniement des idées générales lui est plus familier. Il en est d'autres que l'on ne peut résoudre sans une compétence spéciale que seul possède l'artiste. » Au reste les artistes peuvent, s'ils le préfèrent, se faire leur idéal par eux-mêmes; « l'essentiel est qu'ils le déterminent rationnellement. » Et il ne faut pas d'ailleurs s'imaginer que le génie soit de sa nature réfractaire à toute discipline intellectuelle. Il est moins inconscient qu'on ne l'a dit, en tout cas il sait très bien se conformer aux véritables principes de l'art, aux conditions essentielles de la beauté. Les esprits supérieurs en ont conscience bien plus que les médiocres. Et s'ils peuvent sur quelques points innover, changer les idées reçues, ils se conforment aussi sur bien des points aux idées déjà établies. Ils ont commencé par aller à l'école. « Dans l'œuvre la plus géniale, vous retrouverez l'influence des théories courantes. »

Peut-on accepter aussi la subordination du sentiment à la raison? Les sentiments esthétiques soumis à un contrôle rationnel ne vont-ils pas disparaitre ou tout au moins s'affaiblir? Il faut reconnaître que « certaines choses que nous serions disposés à trouver belles ne résisteront pas à l'examen ». Nous perdrons quelques illusions. Seulement il faut accepter cette épreuve. « C'est la lutte de l'esprit et du cœur, le conflit entre la raison et la foi : source d'angoisses, mais condition de progrès, on ne passe pas d'un état inférieur à un état supérieur sans quelque déchirement. » Sans doute la raison jouera aussi un rôle modérateur, elle nous rendra parfois un peu plus calmes devant la beauté! Mais en somme « loin de restreindre le champ de nos admirations, l'esthétique rationnelle l'augmentera plutôt. Elle nous fera voir la beauté dans un grand nombre de choses où nous ne la soupçonnions pas.... Que le monde nous semblerait beau, si nous y admirions tout ce qu'il est juste et raisonnable d'y admirer! » La raison est aussi capable de provoquer le sentiment que de le réprimer.

Reste la question du « goût ». Peut-on le subordonner aussi à la raison? N'y a-t-il pas là une sorte de faculté indépendante? Non, sans doute. Les sentiments esthétiques ne sont pas assez simples pour qu'on puisse les considérer comme données premières de la psychologie, les assimiler aux sensations proprement dites, au sens des couleurs par exemple. Et M. Souriau fait la critique de l'impressionnisme, insoutenable si l'on admet « qu'il y a une vérité esthétique ». Il faut pouvoir contrôler cette vérité, refuser « un acte de foi aveugle dans l'infaillibilité du sentiment ». Ce n'est pas à dire qu'il faille remplacer le pur impressionnisme par le pur intellectualisme. La vérité se trouve « dans une méthode mixte qui jugera de la beauté des choses à la fois par des raisons logiques et par des raisons de sentiment... Nous commencerons par consulter notre goût; mais jamais nous ne nous en tien-

drons là : toujours nous compléterons la critique de sentiment par une critique rationnelle, objective, qui seule pourra nous conduire à des résultats certains. »

Cependant on peut se demander encore si la raison peut nous conduire à la vérité esthétique. M. Souriau expose et discute la théorie subjective d'après laquelle le beau serait « ce qui est conforme à nos goûts personnels ». Cette thèse n'est pas acceptable. En fait nous dépassons tous le subjectivisme. Nous croyons tous qu'il y a des choses qui sont réellement plus belles que d'autres. L'évidence est irrésistible si nous prenons des cas extrêmes : « Il y a plus d'art dans la Vénus de Milo que dans une poupée de coiffeur. » Il y a sans doute des beautés subjectives : « la beauté de grandeur est relative à notre taille, la beauté de puissance à notre force », il faut même accorder « que dans tous les jugements que nous portons sur la beauté il y a quelque chose de subjectif », mais il y a aussi des beautés objectives et tout n'est pas personnel dans nos jugements esthétiques. « Quand, par exemple, j'admire pour sa beauté un animal sain, conforme au type normal de son espèce, exempt de toute difformité et de toute tare physiologique, le jugement par lequel je le déclare beau a bien quelque valeur objective. » Ce sont ces éléments objectifs impliqués dans nos jugements de goût qu'il faudra s'attacher à distinguer et à signaler.

Pour chercher la vérité esthétique, il « doit nous suffire de prendre pour départ notre goût actuel et de travailler par la réflexion à le perfectionner. » Il faut fonder nos théories sur un maximum d'expérience, leur donner une base aussi large que possible. Mais « si nous ne prétendons pas établir notre esthétique sur le raisonnement pur, nous comptons bien la justifier par des raisons sérieuses : soumettant à un contrôle rationnel nos sentiments esthétiques, nous montrerons qu'ils devraient être autant que possible d'accord entre eux, d'accord avec la vérité, avec notre dignité. Continuellement, pour perfectionner et rectifier notre goût, nous invoquerons des raisons de cet ordre, en sorte que l'on ne manquera pas de dire que notre esthétique rationnelle repose sur une perpétuelle confusion de l'esthétique avec la logique, avec la science, avec la morale. Nous accepterons ce reproche, car c'est bien à cette fusion que nous tendrons de toutes nos forces. Nous ne voulons plus que nos goûts esthétiques restent isolés, renfermés en eux-mêmes. Nous montrerons le rapport qu'ils doivent avoir avec les formes les plus élevées et les plus sérieuses de notre activité! Ainsi nous aurons travaillé à l'unification de toutes nos tendances. La raison n'est pas dialectique pure, raisonnement abstrait. Elle est organisation, finalité, harmonie. L'homme raisonnable, c'est l'homme équilibré qui a éliminé de ses convictions et de ses aspirations toute incohérence, qui tend de toutes ses forces à un but digne de ses efforts. Par beauté rationnelle j'entends celle qu'admirerait un tel homme. La déterminer ce n'est pas, ce me semble, un idéal inaccessible. »

Ayant ainsi préparé son terrain, M. Souriau, dans la seconde partie de l'ouvrage, aborde la grande question générale : la détermination de l'idée du beau.

Le premier chapitre de cette seconde partie est consacré à l'étude des caractères requis d'une définition du beau. Il faut, « d'une part, que notre définition du beau réponde à l'idée que l'on s'en fait le plus communément; d'autre part, qu'elle s'applique surtout aux beautés que l'on s'accorde à regarder comme supérieures. » Il n'y a pas à craindre d'ailleurs d'incompatibilité entre ces deux exigences.

Cela posé, l'auteur nous donne immédiatement la formule qui lui parait répondre le mieux à cette double condition, voici cette formule : « *La beauté, c'est l'évidente perfection.* »

Il est des cas en effet où ces deux idées de beauté et de perfection coïncident absolument. « Ces cas sont ceux où nous admirons l'ojet par cela seul qu'il répond pleinement à une condition donnée..... un beau cercle est évidemment celui qui est absolument circulaire, de tout point conforme à sa loi de construction. » Nous pourrions citer de même « un corps bien proportionné, un visage avec traits réguliers, un édifice nettement adapté à sa destination, etc. » En fait, « toute perfection reconnue nous donne une certaine impression de beauté ». Telle est notre tendance à admirer toute perfection que nous allons jusqu'à admirer des choses déplaisantes ou odieuses, par cette seule raison qu'elles sont parfaites en leur genre et vraiment typiques. « Il y a là comme une splendeur du mal qui nous fascine. » Faut-il admettre la réciproque et « toute beauté nous donne-t-elle un sentiment de perfection? Je crois, ajoute l'auteur, que nous pouvons aussi l'admettre. Ici nous ne rencontrerons, il me semble, aucune opposition ». Enfin M. Souriau insiste sur le caractère d' « *évidence* » qui entre dans la définition de la beauté. Il ne suffit pas, en effet, pour que je trouve belle une chose, que je la trouve parfaite; il faut que je la voie telle, il faut que ses qualités éclatent aux yeux, s'expriment par quelque signe manifeste, qu'elles soient, en un mot évidentes.

M. P. Souriau tâche de compléter et de justifier son analyse en recherchant si les sentiments que la grande beauté nous inspire sont bien d'accord avec sa définition. Pour que cet accord se vérifie il faut renoncer à « l'esthétique de l'agrément »; le plaisir que le beau nous cause n'est pas un sentiment caractéristique, ce qui en est un, c'est l'admiration, c'est là le véritable sentiment du beau. Il faut donc substituer à l'esthétique de l'agrément, « l'esthétique de la valeur ». Entre l'idée que nous nous sommes faite du beau et le sentiment qu'en réalité il nous inspire, nous trouvons la concordance voulue. Admirer pleinement une chose, la juger parfaite, n'est-ce pas au fond la même pensée, affirmée ici par le sentiment, là par l'intelligence? Le beau, tel qu'on le conçoit communément, tel surtout qu'on est disposé à le concevoir dans son plus haut degré, n'est pas une chose que l'on savoure et dont on jouit; c'est une chose que l'on admire, c'est une

chose à laquelle nous attribuons des qualités exceptionnelles, une supériorité de nature, et qui nous donne l'impression de la perfection même. » Le sublime penchant est un sentiment esthétique qui peut sembler à quelques-uns faire exception à la règle. Analysant ce sentiment, l'auteur refuse d'admettre que l'idée d'infini soit toujours présente dans le sentiment du sublime, que ce sentiment se traduise toujours en nous par des troubles psychologiques, des sentiments de fierté et d'humiliation, de plaisir et d'angoisse provenant d'une discordance sentie entre nos facultés et qu'il y ait de véritables oppositions entre le sublime et le beau. « Je le définirai simplement, dit-il, » le sentiment du beau porté à sa plus haute puissance, et par sublime j'entendrai le degré supérieur de la beauté..... L'objet sublime par excellence est pour nous celui où nous voyons réalisées les fins les plus désirables et les plus hautes. Le sublime ne nous écarte pas de l'idée de perfection; c'est lui au contraire qui nous y amène le plus naturellement; il ne peut en être détaché, il l'implique. »

Cependant il y a des divergences possibles entre la perfection et la beauté. M. Souriau les examine dans un chapitre de son livre. De ce que quelque beauté accompagne toujours la perfection et réciproquement, il ne s'ensuit pas que les deux idées de perfection et de beauté coïncident toujours. « Pour des raisons diverses, l'effet esthétique des choses ne doit jamais être très exactement proportionné à leur perfection. Nous avons pu établir qu'en général il croît et décroît avec elle. Mais cette sorte de loi comporte bien les exceptions, et ne se vérifie jamais qu'approximativement. Nos sentiments esthétiques ne sont pas uniquement déterminés par l'idée que nous nous faisons de la valeur des choses, mais aussi par des causes beaucoup moins rationnelles, par notre tempérament, par nos habitudes, par notre humeur du moment, par la contagion de l'exemple, par des suggestions de tout ordre : dès lors il est impossible qu'ils se trouvent jamais en corrélation parfaite avec cette perfection. » Nos jugements, nos sentiments ne sont pas toujours d'accord entre eux, on estime parfois sans admirer, on admire sans estimer. Et l'auteur développe d'une façon très intéressante les considérations que peut inspirer ce désaccord, les conséquences qu'il entraine. Il estime en effet que les objections qu'on peut en tirer contre sa théorie reposent sur des observations justes, mais il rejette les conclusions qu'on pourrait prétendre en tirer.

« On nous montre, dit-il, qu'en fait il y a un écart notable entre les deux idées de perfection et de beauté. J'admets, il le faut bien, la réalité de cet écart. Mais je dis qu'*il ne devrait pas exister*. Reprenant, en effet, les cas de divergence que l'on a signalés, nous allons voir qu'ils sont toujours imputables à quelque équivoque du langage, à quelque méprise dans nos évaluations, à quelque illogisme dans nos idées ou nos sentiments. Chaque fois qu'ils se produisent, c'est par notre faute. Mieux informés, nous saurons les éviter; nous rectifierons ces erreurs. Si donc l'idée du beau, telle qu'on la conçoit ordinaire-

ment, n'a que des rapports assez lointains avec l'idée du parfait, telle qu'on la conçoit ordinairement, entre la beauté bien entendue et la perfection bien entendue nous retrouverons le rapport le plus étroit. Les deux idées, indûment séparées, reviendront en coïncidence, et finalement nous serons autorisés à définir l'une par l'autre. »

Il faut en effet rectifier l'idée du parfait en rompant toutes les associations qu'on a cru pouvoir établir entre la perfection et la médiocrité, en en montrant toute la valeur nécessaire. On parle quelquefois de la perfection comme si on pouvait la dépasser dans le bien, lui trouver des défauts. Cela est contradictoire. De même il faut rectifier notre idée de la beauté, ne pas la mesurer simplement à l'effet qu'elle nous inspire, à l'effet esthétique. « Pour être justes, nos admirations doivent être proportionnées autant que possible à la vraie valeur des choses. Et il faut qu'elles soient justes. » Si un écart existe, si nos sentiments sont irrationnels, il faut les transformer. « Nos sentiments sont irrationnels? C'est déjà beaucoup de le constater, car nous sommes ainsi amenés à nous convaincre qu'il se passe en nous quelque chose qui ne devrait pas être. Il peut se faire qu'une chose à laquelle nous reconnaissons les plus estimables qualités, nous laisse tout à fait froids. Si dans ces conditions elle ne réussit pas à se faire admirer, c'est évidemment de notre faute. Notre indifférence étant, de notre propre aveu, irrationnelle, nous devons nous la reprocher et nous efforcer de réagir contre elle. » Il faut qu'un double travail de rectification porte d'une part sur nos sentiments, de l'autre sur notre façon de les interpréter et que nous arrivions par lui à nous prémunir contre les erreurs qu'ils peuvent nous faire commettre.

Une autre classe de sentiments esthétiques comprend ceux qui « consistent dans le plaisir que nous prenons à contempler un objet parce qu'il répond à nos goûts ». Cette catégorie de sentiments ne doit pas échapper plus que la précédente au contrôle de la raison. « Une mauvaise direction de nos goûts esthétiques peut compromettre d'une façon grave nos intérêts les plus positifs, et avoir dans la vie des conséquences pernicieuses. » Le plus sage serait de mettre nos jouissances d'art en harmonie avec les lois du monde, avec les conditions de notre existence de façon à nous assurer la plus grande somme de bonheur possible. La morale aussi doit intervenir. Il est des plaisirs esthétiques immoraux ou bien grossiers. Il faut les éviter. Le plaisir esthétique doit être évalué pour sa qualité, et non pas seulement pour son intensité. Et après avoir examiné encore la beauté d'expression morale, l'auteur conclut : « Nous affirmons que la beauté doit être définie par l'évidente perfection ; cela veut dire que nous ne devons aimer, admirer et trouver beau que ce que nous avons toutes raisons de trouver parfait. Quand la perfection des objets décroîtra, nous estimerons leur beauté moindre, son degré devra toujours être mesuré au degré de perfection que nous serons en droit de leur attribuer. » Nous ne le ferons pas toujours en fait, mais nous aurons tort. La perfection ne

coïncide pas avec la beauté telle que l'homme la sent toujours, elle n'est pas la beauté commune, mais la beauté *rationnelle*, « c'est-à-dire la beauté telle que la concevrait un être vraiment raisonnable, qui éliminerait de ses concepts toute contradiction et s'interdirait toute admiration non justifiée. L'idéal étant qu'elle soit ainsi conçue, c'est pour nous une véritable obligation morale de la concevoir ainsi. »

Enfin, dans le dernier chapitre de la deuxième partie de son livre, l'auteur examine la valeur esthétique de la finalité. Il y consacre un paragraphe à l'apologie esthétique de l'utile. Il tâche d'établir que ce qui est utile a toujours quelque beauté, et que rien de ce qui est beau n'est tout à fait dépourvu d'utilité. Il pense qu' « *il ne peut y avoir conflit entre le beau et l'utile* ». Les conflits apparents se ramènent à des conflits de fins différentes qui ont chacune leur utilité et leur beauté. Alors se pose la question de la hiérarchie des fins. Après l'avoir examinée, l'auteur formule les principes auxquels il arrive. Ils résument les résultats obtenus par lui et lui paraissent devoir s'imposer à toute esthétique rationnelle. Voici ces principes :

« *La beauté est dans l'évidente perfection.*

« *Toute chose est parfaite en son genre quand elle est conforme à sa fin.*

« *Les degrés de la perfection se mesurent à la valeur relative des fins.*

« *La fin la plus élevée que nous puissions concevoir est le plein épanouissement de la vie consciente.* »

II

M. Souriau a montré dans son nouvel ouvrage ses hautes qualités habituelles : un très heureux mélange de logique et de souplesse, de rectitude d'esprit, de subtilité, et de liberté, avec un sens bien rare de la vie. Il expose bien, avec une très grande clarté, son style est agréable, son livre bien composé. Le seul reproche que j'aurais à lui faire, ce serait d'avoir été parfois un peu long, et d'être resté un peu trop dans les abstractions. Quand il s'agit des applications de la théorie surtout, j'aurais aimé lui voir prendre plus souvent des exemples concrets, lui voir analyser, critiquer, une pièce de vers, un tableau, prendre des auteurs connus et leur appliquer ses idées. A part ces deux réserves l'ouvrage est très remarquable. Je ne dis pas qu'il soit absolument convaincant.

Et pourtant M. P. Souriau a raison sur bien des points, et sur des points très importants. Il a fort bien fait de défendre la raison et la perfection contre des attaques qui ne sont causées que par des conceptions trop étroites. Il est singulier, il est en même temps intéressant, et il n'est pas inexplicable que l'idée de perfection se soit associée comme elle l'a fait à celle de médiocrité et que la raison ait fini par devenir quelque chose de très peu raisonnable. M. Souriau a heureusement réagi contre des préjugés un peu encombrants et qui

faussent bien des opinions. Peut-être n'en a-t-il pas assez reconnu les fondements solides. La question n'est pas si simple qu'elle le paraît. C'est à savoir s'il n'y a pas toujours quelque chose d'irrationnel dans la raison, et de mauvais dans la perfection; je veux dire si la raison et la perfection peuvent sans se nier, ou sans se détruire, se développer logiquement selon leur loi propre, selon la forme que nous leur supposons. Il y a là un grave problème et l'auteur ne l'a pas résolu. Il a bien montré que les conceptions de la perfection et de la raison qu'il critiquait étaient imparfaites et contradictoires. Il faudrait encore démontrer que toute conception de la raison et de la perfection n'est pas contradictoire en soi. Sinon l'ensemble du système reste exposé à quelques objections. Mais il faut ajouter que ces objections ne porteraient peut-être que contre l'interprétation métaphysique de la doctrine, et la conception absolue qu'on en pourrait avoir.

L'idéal de M. Souriau, c'est la convergence, l'harmonie de toutes les facultés humaines. Il ne veut pas que notre sentiment esthétique soit en désaccord avec notre raison, avec notre sens moral, même avec notre sens de l'utile. Ce qu'il entend par « raison », c'est l'harmonie aussi parfaite que possible des facultés, et l'esthétique rationnelle est celle qui s'harmoniserait avec un sens moral, ou un sens de l'utile également rationnels. Je ne puis qu'être, à bien des égards, d'accord avec lui. Dire qu'il a « raison », c'est presque une tautologie. Cependant il reste bien des difficultés dont une, à mon avis, capitale, si on regarde l'harmonie parfaite comme un idéal réalisable et compatible avec l'existence. C'est que cette harmonie implique, je crois, contradiction, et que par conséquent, elle est peu « rationnelle ». Mais si l'on veut la prendre simplement comme indiquant actuellement une voie à suivre, bien des difficultés disparaissent, et la question dernière est réservée.

Il en reste quelques-unes. M. Souriau est l'ennemi absolu des « esthètes » qui considèrent le beau en faisant abstraction du vrai, du bien ou de l'utile. Il n'est « néronien » à aucun degré. Il ne veut pas que nous trouvions jamais beaux les signes de maladie, ou que nous croyions voir plus de beauté dans des ruines que dans l'édifice intact il ne veut pas non plus que nous admirions ce qui est immoral. Et sa théorie de la perfection n'en souffre-t-elle pas? « Toute chose est parfaite en son genre quand elle est conforme à sa fin. » En retenant cette loi nous pouvons conclure à la beauté du mal, quand il nous présente une grande richesse de moyens employés en vue d'une fin. Nous pouvons parler d' « un beau crime », celui où le criminel aura montré le plus d'astuce, d'intelligence, de hardiesse, de cynisme et au besoin de férocité. M. Souriau a bien vu ce côté de la question, il l'a très nettement indiqué, sans en peut-être voir toutes les conséquences. Son principe est corrigé d'ailleurs par ceux qui l'accompagnent, qui établissent des degrés d'une perfection correspondant à la hiérarchie des fins, et affirment que « la fin la plus élevée que nous puissions concevoir » est « le plein épanouissement de la vie consciente ».

Mais alors devrons-nous, avant d'admirer une action, nous demander quelle place la fin vers laquelle elle tend occupe dans la hiérarchie des fins et jusqu'à quel point elle tend vers le plein épanouissement de la vie consciente? En ce cas évidemment l'intelligence déployée par un voleur ne pourra être admirée, je le veux bien. Mais il en sera de même pour l'intelligence ou l'héroïsme déployé par un ennemi quelconque dont la cause nous semblera moins bonne que la nôtre. Si notre pays est en guerre avec un autre pays, et si nous jugeons que c'est nous qui représentons la tendance de l'humanité vers le plein épanouissement de la vie consciente, toutes les qualités déployées par nos adversaires deviendront autant de défauts, leurs actes de courage seront des crimes que nous ne saurions admirer. Et si ce sont nos ennemis qui représentent la tendance la plus haute, alors c'est chez nous que nous ne saurions rien trouver d'admirable, et voilà que du rationalisme va sortir un nationalisme ou un anti-nationalisme également absolus.

Comment en effet pouvons-nous admirer ou approuver, — puisque les deux choses iraient ensemble, — un acte qui serait en soi immoral et mauvais? C'est parce que nous faisons abstraction de ses fins dernières pour ne considérer que ses fins moins éloignées. Et nous y sommes d'autant plus autorisés qu'il nous est souvent — sinon toujours — impossible de connaître ses fins dernières. Nous apprécions le courage d'un ennemi, comme celui d'un ami, parce que nous considérons l'acte vers lequel il tend, la conservation de la patrie, sans rechercher si cette conservation est un bien ou un mal. De même nous pourrions admirer le médecin qui se dévoue à sauver un criminel. Nous n'apprécions pas les fins dernières de son action, nous recherchons sa conformité à une loi générale qui fait abstraction de ces fins. Mais pour la même raison et par un procédé analogue, nous pourrons admirer et approuver relativement en nous plaçant à son point de vue le bandit qui assassine des gendarmes pour permettre à ses compagnons de se sauver, ou qui emploie toute son astuce pour combiner un vol fructueux. Nous faisons ici aussi abstraction de la fin dernière et nous ne regardons que les fins prochaines, sous une forme un peu abstraite : l'aide donnée à des compagnons, le dévouement aux amis, l'application sérieuse de l'esprit à la tâche entreprise. Et de même nous pouvons admirer l'expression de finesse que donne par exemple aux traits du visage une maladie dangereuse; nous n'envisageons ici qu'une fin prochaine, non la fin dernière. Si, comme on l'a dit, Sandro Botticelli a idéalisé les traits d'une phtisique, nous n'admirerons pas la beauté qu'il a peinte en tant que signe de mort prochaine, mais comme expression de délicatesse et de raffinement. Et nous en arrivons par des transitions très graduées à admirer tout ce que la morale peut nous défendre de trouver beau, tout ce à quoi l'esthétique rationnelle nous interdit de prendre plaisir.

Ainsi si nous sommes obligés de tenir compte de la fin dernière, de

la position absolue dans la hiérarchie des fins, dans la tendance vers le plein épanouissement de la vie consciente, je crains que nous ne soyons jamais en droit d'admirer quoi que ce soit, sinon quelques abstractions, parce que nous ne connaissons jamais bien les conséquences dernières d'un fait. Si nous pouvons faire abstraction de ces fins, pour ne considérer que l'harmonie interne du fait qui se prépare à notre admiration, nous en arriverons vite et logiquement à admirer la beauté du mal. Faut-il admettre que nous pouvons en faire abstraction dans certaines circonstances, mais pas toujours, il sera essentiel de rechercher dans quel cas cela est possible et je crois que nous ne trouverons pas ici de règle générale bien nette et bien ferme, mais des considérations très relatives et très variables. Chacun fera avancer ou reculer la limite selon ses propres goûts ou ses propres opinions, et nous en revenons toujours au subjectivisme que combat M. Souriau, et qui est en effet déplorable, mais qu'il me paraît bien difficile d'éviter. Et s'il est inévitable, il est sans doute après tout « rationnel » de le reconnaître et de lui faire sa part.

Aussi je ne prétends point réfuter par là la thèse de M. Souriau. A plusieurs égards, et à certains points de vue je la considère comme irréfutable. Mais si l'on développait les considérations qui précèdent, peut-être trouverait-on qu'elle se transforme sur certains points. Peut-être aussi deviendrait-elle un peu plus souple et permettrait-elle l'admiration relative de quelques formes du mal, et même l'admiration complaisante et volontaire que M. Souriau ne nous passerait point, je crois. Même au point de vue de la raison, il n'est peut-être pas mauvais d'être déraisonnable de temps en temps.

L'art en est une bonne occasion. Il enlève quelques dangers à des sentiments mauvais qui se satisfont par lui platoniquement, et qui peut-être sans cela occasionneraient des désordres plus graves. Il y a des gens, je pense, dont les bons sentiments se satisfont par des lectures attendrissantes ou des représentations théâtrales et à qui il n'en reste plus guère pour la pratique de la vie. Ayant admiré sur la scène ou dans le livre des héros vertueux, ils ont apaisé leur cœur et peuvent être désagréables ou pires. Inversement il se peut que l'excitation esthétique de certains mauvais sentiments ne soit pas sans quelque avantage moral. L'homme n'est jamais entièrement bon ; il y a plusieurs façons d'essayer de rendre inoffensif ce qu'il a de mauvais quand on ne peut le supprimer. L'art est peut-être un de ces moyens. Je sais bien que ce moyen est dangereux. C'est affaire d'opportunité, de tact, de circonstances et puis cela n'est qu'un côté de la question. Tel quel il a son importance sans doute.

On pourrait faire valoir d'autres considérations. Pour cela il suffirait sans doute de développer certains points indiqués par M. Souriau. Il pourrait répondre à toutes les objections de ce genre, qu'elles s'appuient sur la nature actuelle, incertaine et troublée de l'homme que nous connaissons, mais que sa théorie à lui s'applique à l'homme

rationnel, à un être supérieur vers lequel l'homme tend peut-être, auquel il doit s'efforcer de ressembler. Et cela est juste. Resterait à discuter la conception même de l'homme rationnel, ou sur-homme tel que M. Souriau le comprend. Sa perfection n'implique-t-elle point contradiction? Ou s'il reste imparfait, les difficultés déjà indiquées ne s'élèvent-elles pas encore? On peut dire sans doute que la théorie de M. Souriau deviendrait de plus en plus vraie à mesure que l'homme se rapprocherait de l'état d'harmonie supposé, et que, à supposer la limite impossible à atteindre, elle pourrait au moins acquérir un degré de vérité différent de très peu de la vérité complète. Elle pourrait être bonne, à ce point de vue, comme indiquant une voie dans laquelle on peut avancer infiniment. Et je suis tout disposé, comme je l'ai dit, à lui reconnaître en effet de grands mérites, et pour ses accords avec la raison, même avec la raison ordinaire, et aussi pour les côtés par lesquels elle heurte assez violemment le sens commun.

Enfin j'aurais bien encore quelques réserves à faire sur la proposition que « la fin la plus élevée que nous puissions concevoir est le plein épanouissement de la vie consciente. » Je ne puis guère, pour mon compte, l'accepter comme juste. Le plein épanouissement de la vie consciente me paraît une fin relative assez élevée par rapport à beaucoup d'autres, et non la fin la plus élevée que nous puissions concevoir. Mais il suffit sans doute que ce soit une fin relativement élevée, et même très éloignée de nous encore, pour que nous puissions la considérer comme un guide qui pendant très longtemps encore peut suffire, au moins pratiquement. Si quelques divergences pouvaient se manifester déjà, elles seraient sans doute assez peu importantes et l'on pourrait encore les négliger.

Enfin un autre point pourrait nous retenir assez longtemps. Je crains que M. Souriau n'ait pas fait une assez grande part dans la beauté, à l'élément subjectif. Il considère la beauté surtout comme une réalité objective. Mais ce qui est « beau » souvent, c'est moins l'objet lui-même que la synthèse de l'objet et des images qu'il éveille, des impressions qu'il provoque, des sentiments qu'il inspire. Mettons qu'il y ait de l'illusion dans cet édifice, ce serait une question de savoir si l'illusion n'est pas essentielle et nécessaire et s'il faut, en tout cas, être très pressé de s'en défaire. Je vois bien encore ce que M. Souriau pourrait répondre, ce que répond son œuvre. Seulement je ne suis pas sûr que lui-même ne se fasse pas illusion sur quelques points, dans la mesure que j'ai indiquée. Je me borne à ces quelques remarques, et j'engage mes lecteurs à lire le livre de M. Souriau. Il leur en suggérera bien d'autres, et quelque opinion qu'ils gardent après l'avoir lu, j'imagine qu'aucun ne se repentira de sa lecture et qu'ils seront tous d'accord sur le talent de l'auteur.

Fr. Paulhan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Piero Martinetti. — Introduzione alla Metafisica. I. Teoria della conoscenza. 1 vol. in-8°, 496 p., Turin, VIII Clausen (Rinck), 1904.

Introduction historique et critique, nous dit la *Préface*, à l'étude personnelle des problèmes; un grand souci de la clarté; une distinction nette entre l'exposé et la critique même, puis entre l'une et l'autre et la partie systématique; un grand sens de la tradition, et avec cela un sentiment personnel. Ajoutons (ce que l'auteur ne dit pas) une connaissance minutieuse des doctrines, anciennes ou récentes, en particulier de la spéculation allemande (pas assez, peut-être, de la philosophie française).

Le premier chapitre (*La Métaphysique*) défend l'existence de la philosophie, à titre de discipline autonome, contre le positivisme et le criticisme. La philosophie est une synthèse de l'expérience; mais les sciences, à elles seules, sont impuissantes à opérer cette synthèse. La méthode de la philosophie n'est pas différente de celle des sciences. La philosophie est, au fond, une *métaphysique*; la *théorie de la connaissance*, laquelle n'a pas, comme le veulent les criticistes, un caractère purement *formel*, en est le prélude. Elle détermine un point de vue d'ensemble sur le monde, que la métaphysique reprendra dans ses détails.

Le deuxième chapitre étudie la *connaissance sensible*; le troisième et le quatrième la *connaissance rationnelle*. Ils consistent surtout dans une critique équitable des systèmes, disposés de manière à tendre par leur progrès même vers une solution idéaliste. C'est ainsi que l'on passe (en ce qui regarde la connaissance *sensible*) du *réalisme naïf* au *réalisme scientifique*, de celui-ci au *réalisme criticiste*, de là au *réalisme idéaliste*, puis à l'*idéalisme phénoméniste*, à l'*idéalisme transcendental* et à l'*idéalisme immanent*. C'est ainsi encore que l'on passe (en ce qui regarde la connaissance *rationnelle*) de l'*empirisme* au *criticisme*, de là au *rationalisme*, puis à l'*idéalisme ontologique*, enfin au *panlogisme*. La critique des thèses *empiriocriticistes* (d'Avenarius et de Mach), qu'il s'agisse de la nature du *moi* ou bien du rapport *causal*, est particulièrement intéressante. L'auteur se refuse à admettre la réduction de la connaissance à une *description* des phénomènes, conforme au principe d'*économie de la pensée*. Il se refuse également à voir dans la causalité une pure suc-

cession; il y voit le développement d'une *identité*. Son point de vue est nettement *idéaliste*, en ce sens que la *réalité* est identifiée par lui avec l'*expérience*, et que le monde fait ainsi partie du *moi*; mais il s'agit, semble-t-il, d'un *moi* en voie de formation incessante, s'agrégeant toujours soit des états de conscience isolés, soit d'autres *moi*, et tendant par là même à constituer, avec la fusion de ces éléments nouveaux, un moi supérieur; le progrès de la connaissance coïnciderait ainsi avec le progrès même de l'être. Une *finalité* dirigerait ce développement, en ce sens que chaque degré serait qualitativement supérieur à celui qui le précède, et contiendrait la raison d'être de celui-ci. La connaissance *rationnelle* contiendrait de même la raison d'être de la connaissance *sensible*. Dieu serait la raison d'être du monde. Une théorie de l'*intuition* et de ses rapports avec la connaissance *symbolique* est nécessairement comprise dans ce système; et aussi une théorie de la *foi*, non pas étrangère à l'intelligence et purement pratique, mais exprimant l'attitude personnelle. Pourquoi cette théorie de l'intuition n'a-t-elle pas engagé l'auteur à examiner à ce sujet les vues de M. Bergson?

J. Segond.

II. — Psychologie.

L'Année psychologique. — Paris, Masson, 1904, vii-680.

Le présent volume de l'*Année psychologique* contient, comme les précédents, des travaux originaux, des comptes rendus et une table bibliographique très étendue. On y trouvera en outre, et nous signalons à l'attention des intéressés cette innovation, une série d'importantes revues générales, signées des noms de F. Henneguy (Revue de cytologie), A. van Gehuchten (La loi de Waller), L. Frédérick (Revue générale sur la physiologie du système nerveux), Grasset (Neuropathologie), Pitres (La psychasténie), J. Deniker (Revue d'anthropologie), E. Blum (Revue de pédologie), Demoor et de Croly (Revue de pédagogie des anormaux), Simon (Résumé clinique d'aliénation mentale; à suivre dans la prochaine *Année*), P. Malapert (Revue générale de philosophie et de morale), H. de Varigny (Chronique psychologique : Les Indiens Séris, La faim, La finesse des sens chez les sauvages, Solidarité animale), A. Binet (Revue annuelle des erreurs de psychologie). L'intention du directeur de l'*Année*, M. Binet, est de publier désormais, soit annuellement, soit tous les deux ans, selon les besoins, des revues générales du même genre. De telles revues, faites par des spécialistes comme ceux qui ont bien voulu se charger de celles que publie la présente *Année*, seront précieuses pour les psychologues et les physiologistes.

Les travaux originaux contenus dans ce volume sont les suivants :

I. A. Binet. *La création littéraire* (p. 1-62). — Il s'agit d'une

étude sur le romancier Paul Hervieu. Cette étude continue la série de celles qu'a déjà publiées M. Binet, soit seul, soit avec ses élèves, depuis plusieurs années, sur la pyschologie individuelle. On y trouvera beaucoup de renseignements intéressants et précis sur la personnalité de Paul Hervieu. Parmi les conclusions, nous signalerons les deux suivantes : absence, chez Paul Hervieu, d'hérédité littéraire ; absence de vocation irrésistible pour les lettres : P. Hervieu « a été un littérateur volontaire et aurait pu tout aussi bien faire sa carrière dans les ambassades ».

II. A. Lécaillon. *Sur la biologie et la psychologie d'une araignée* (p. 63-83). — L'araignée considérée est le *chiracanthium carnifex*, commun dans nos régions. L'auteur a étudié l'attachement que la femelle montre pour son nid quand il contient des œufs ou des jeunes. Par des expériences variées, il est arrivé à établir qu'elle s'attache surtout à l'ensemble du nid et des œufs ou jeunes qu'il contient, qu'elle ne s'occupe d'aucun de ses petits en particulier, que, réciproquement, les jeunes ne manifestent aucun attachement pour cette mère, dont ils ne reçoivent *directement* aucun soin.

III. B. Bourdon et M. Dide. *Un cas d'amnésie continue avec asymbolie tactile, compliqué d'autres troubles* (p. 84-115). — Il s'agit d'un malade présentant des troubles très variés et considérables de presque tous les sens, de la perception stéréognostique, des mouvements, du langage, de la mémoire. Un fait remarquable, c'est que, cependant, les perceptions auditives paraissent normales : ainsi, tandis que le malade ne reconnaît généralement pas un objet par le toucher et ne le reconnaît pas toujours par la vue, il reconnaît, au contraire, facilement, au son qu'ils produisent en tombant, du bois, du métal, etc.

IV. A. Binet. *Sommaire des travaux en cours à la Société de psychologie de l'enfant* (p. 116-130). — M. Binet expose quels sont les travaux poursuivis par la société libre pour l'étude de l'enfant. Ces travaux sont partagés entre un certain nombre de commissions : de graphologie, des sentiments moraux, de la mémoire, des anormaux, etc.

V. J. Larguier des Bancels. *Note sur les méthodes de mémorisation* (p. 131-138). — Il s'agit de la supériorité du mode de répétition globale par rapport au mode de répétition fragmentaire pour la conservation des souvenirs. Antérieurement, l'auteur a démontré cette supériorité pour des épreuves à courte échéance. De répétitions tentées après un intervalle de deux années par une personne qu'il a pu étudier, il résulte que cette supériorité se maintient pour des épreuves à longue échéance.

VI. A. Binet. *Questions de technique céphalométrique d'après M. Bertillon* (p. 139-141). — Des chiffres qui lui ont été communiqués par Bertillon, Binet conclut, avec quelques réserves, que le diamètre antéro-postérieur mesuré à partir de la glabelle est supérieur

en moyenne d'environ 1/2 millimètre au diamètre antéro-postérieur mesuré à partir de la racine du nez.

VII. H. Michel. *Herbert Spencer et Charles Renouvier* (p. 142-160). — H. Michel conclut de son étude sur chacun de ces philosophes que Spencer a frappé le positivisme d'une marque qui lui est propre. Il semble reconnaître, cependant, une plus grande originalité à Renouvier.

VIII. H. Zwaardemaker. *Sur la sensibilité de l'oreille aux différentes hauteurs des sons* (p. 161-178). — L'auteur considère principalement les limites de hauteur des sons perceptibles, le nombre minimum de vibrations nécessaires pour produire une sensation de son, l'intensité mimina perceptible, l'ouïe absolue (faculté d'indiquer sans comparaison avec d'autres sons la hauteur d'un son), la distinction de hauteurs peu différentes. Ce travail a plutôt le caractère d'une revue que d'une étude originale, bien que l'auteur y expose les résultats de quelques recherches personnelles.

IX. A. Binet. *La graphologie et ses révélations sur le sexe, l'âge et l'intelligence* (p. 179-210). — M. Binet se propose d'entreprendre des recherches sur la graphologie. Il prélude aujourd'hui à ces recherches par un examen de cette question : Peut-on reconnaître le sexe d'une écriture? Des expériences qu'il a faites, il résulte que l'écriture présente des caractères sexuels : une personne invitée à deviner le sexe d'un certain nombre d'écritures se trompe en moyenne dans moins de la moitié des cas.

B. Bourdon.

R. S. Woodworth. — Le mouvement (*Bibl. de psychologie expérimentale*, 1 vol. in-12, 420 p., Paris, Doin, 1903).

« Le contenu de la conscience consiste en une très large mesure en sensations produites par les mouvements du corps : et, d'autre part, toute sensation, toute pensée ou émotion a une tendance à s'exprimer en mouvements corporels. » D'où les deux parties du livre : 1° de la perception des mouvements corporels; 2° de la production des mouvements corporels.

La perception des mouvemente corporels donne lieu à six chapitres distincts, consacrés au sens musculaire, au sens de l'orientation, à la perception des mouvements, aux bases sensitives de ces différentes perceptions, aux causes d'inexactitude dans la perception ou la production des mouvements et enfin aux erreurs et illusions dans la perception des mouvements. Un septième chapitre est consacré à l'examen de la loi de Weber.

L'énoncé seul de ce plan fait déjà prévoir que l'auteur va défendre contre la thèse centraliste la thèse périphériste, laquelle cherche dans les impressions venues du dehors toutes nos notions d'effort et n'admet pas la sensation centrale d'effort. C'est en effet contre la thèse de

l'effort central que se prononce Woodworth : c'est à la périphérie qu'il va chercher les éléments des notions dues au sens musculaire, à celui de l'orientation ou de l'espace, à celui des poids soulevés, etc. Ce qui le conduit à admettre autant de sortes de perceptions que de sortes d'impressions : « chaque forme de perception semble donc s'appuyer directement sur une donnée sensorielle et non pas sur une autre forme de perception. Et les données sensorielles pour deux formes de perception diffèrent beaucoup. Non pas que nous ayons une sensation qui représente la pesanteur seule, ou la force seule, ou le temps seul. La qualité rudimentaire de chacune de ces amplitudes est présente dans chaque sensation de mouvement. Mais les traits particuliers de la sensation, qui représentent chaque amplitude, ne coïncident pas avec ceux qui en représentent une autre. »

Ainsi, ce sont des éléments très différenciés qui arrivent à la conscience : mais, dès le début de la deuxième partie, l'auteur pose en principe que de multiples facteurs coopèrent à la production de chaque mouvement : il est particuliariste et opposé à la synthèse en allant de la périphérie au centre; mais en sens inverse, et pour aller du centre à la périphérie, il est nettement synthétiste, unifiant au lieu de maintenir les éléments séparés. C'est sous l'influence de cette idée qu'il étudie l'action réflexe, la coordination, la dynamogénèse des sensations et des idées, l'automatisme moteur, les mouvements volontaires, leur rapidité et leur précision. Un dernier chapitre est consacré à la question de la fatigue, et sur ce point, l'auteur est conséquent avec sa théorie périphériste en déclarant que la sensation de fatigue est d'origine périphérique, et non d'origine centrale. Sa conviction, sur ce point, revêt une telle certitude, qu'il n'hésite pas à déclarer que « toute performance motrice qui exige un grand effort central, mais une énergie musculaire faible, — comme par exemple l'exécution d'un mouvement exact — peut être répétée des centaines de fois avec une apparence minime de fatigue ». Nous n'avons pas à discuter ici cette conception de l'auteur, puisque nous ne présentons qu'un résumé de son livre : cependant il est impossible de ne pas remarquer combien les faits contredisent fréquemment cette assertion, à laquelle le conduit tout naturellement le caractère absolu de sa thèse.

Thèse à part, il faut louer ce travail de Woodworth : c'est, sous une forme rapide, un résumé généralement suffisant des principaux travaux publiés sur ces questions : aussi forme-t-il, avec le récent article de Joteyko sur la fatigue, le livre le plus complet que nous ayons sur ce sujet.

Dr J. PHILIPPE.

Helen Thompson. — PSYCHOLOGICAL NORMS IN MEN AND WOMEN, Chicago University, 1 vol. 8°, 188 p., 1903.

Miss Hélène Thompson s'est proposé, dans cette monographie,

d'apporter une contribution scientifique à la question si discutée de la psychologie des sexes; et pour cela, elle a soumis deux groupes d'étudiants et un autre d'étudiantes à une série de sept sortes de *tests* vérifiant : l'habileté motrice; le sens musculaire et cutané; le goût et l'odorat; l'ouie; la vue; les facultés intellectuelles (*mémoire, association, intelligence*) et les facultés affectives. L'ensemble de ces *tests* demande, pour être appliqué à un seul sujet, de quinze à vingt heures.

Les conclusions sont les suivantes : 1° l'habileté motrice est beaucoup plus développée chez les hommes que chez les femmes : celles-ci n'ont l'avantage ni pour la force, ni pour la rapidité, ni pour la durée, ni pour la précision (ce qui tient sans doute à la supériorité musculaire de l'homme). Par contre, les femmes sont plus habiles à organiser de nouvelles coordinations de mouvement. — 2° Les femmes ont une sensibilité moindre du toucher, du sens cutané, du goût, de l'odorat, du sens des couleurs : elles perçoivent la lumière mieux que l'homme; et les deux sexes ont à peu près la même sensibilité aux sons graves et aigus. — 3° En ce qui concerne le discernement, les femmes sont plus habiles pour les sons et les couleurs : les hommes pour les poids, les saveurs, et sans doute aussi les localisations cutanées. Pour les températures, les odeurs, les pressions sur la peau, il y a à peu près égalité. — 4° Enfin les femmes ont décidément plus de mémoire que les hommes, et sans doute plus de facilité à former de nouvelles associations : les hommes ont l'esprit plus original. Les émotions ont sensiblement la même force chez les uns et les autres; mais la conscience sociale est plus développée chez les hommes et la conscience religieuse chez les femmes.

J. **Whatson.** — *Animal Education*, Chicago University, 122 p. 1903. Intéressante monographie où l'auteur s'efforce de comparer la vie mentale du rat adulte à celle du rat pris à diverses phases de son développement. Les expériences ont consisté, selon le procédé ordinaire, à observer comment l'animal s'y prend pour se reconnaitre dans un labyrinthe, ouvrir une cage contenant de la nourriture, etc. Les sujets sont ensuite sacrifiés et examinés.

J. Whatson n'a pas complètement échappé à l'anthropomorphisme qui marque toutes ces recherches : il conclut des phénomènes observés aux modifications nerveuses : n'est-ce pas la voie inverse qu'il faudrait suivre, et la comparaison des modifications nerveuses avec celles observées chez l'homme qui devrait montrer comment interpréter les faits observés.

J. **Franklin Messenger.** — *The perception of Number*, Macmillan, New-York (*Psychol. Rev.*, Sup. XXII, 44 p., 1903).

Le point de départ de cette étude a été la question de la *fusion* en une de deux impressions tactiles distinctes. De là l'auteur a été conduit à examiner comment nous percevons le nombre, et comment nous distinguons à première vue un tas de 5 objets, d'un autre tas de 7 objets. Il conclut que c'est par une association que nous avons

formée, et non par une perception directe. Les choses se passent pour la quantité comme pour l'espace : l'espace est un élément primitif de la conscience, mais les espaces que nous percevons tous les jours, c'est-à-dire les relations spatiales, sont des produits de l'expérience ; de même le nombre est un élément primitif de la conscience, mais les quantités que nous voyons tous les jours ne sont que des dérivés. Nous voyons d'abord *un* objet : c'est ensuite seulement que nous percevons sa *quantité*, son nombre, par suite de nos expériences antérieures de nombres analogues : ainsi nous reconnaissons de suite un cube comme ayant six faces : mais ce n'est pas à première vue que nous percevons les six faces.

J.-W. Jones. — *Sociality and Sympathy*, Macmillan, New-York (*Psych. Rev.*, Sup. XVIII, p. 91, 1903).

Étude d'ensemble sur les bases psychologiques de la sympathie et de la solidarité sociale. Jones suit le développement de ce sentiment dans la race, dans la société, et marque, chemin faisant, ce qu'il doit à l'imitation. Les pages suivantes sont consacrées à l'évolution de ce sentiment, aux influences extérieures qu'il subit, à son développement dans la famille, — au total, c'est dans la conscience de l'enfant, dans la transformation qu'elle subit à un certain moment, qu'il faut chercher les origines de ce sentiment; il apparaît quand l'enfant passe du point de vue personnel au point de vue altruiste.

III. — Morale.

ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE MORALE AU XIX[e] SIÈCLE, Leçons professées à l'École des Hautes Études sociales (*Bibliothèque générale des sciences sociales*). Paris, 1904, Félix Alcan, éditeur.

Il y a quelques années, le Collège libre des sciences sociales avait invité un grand nombre de philosophes, savants, hommes politiques à exposer en public leurs idées sur la morale et sur les problèmes les plus essentiels de la vie. La tentative avait réussi; et tout le monde avait trouvé profit à ces leçons libres et sincères de morale et de sociologie. Ces conférences ont eu pour résultat la publication de deux volumes de la *Bibliothèque générale des sciences sociales* : *Morale sociale* et *Questions de morale*, dont il a été rendu compte ici même. L'hiver dernier, l'École des Hautes Études sociales songea à faire exposer devant son public habituel les systèmes de morale les plus importants du XIX[e] siècle. Le conférencier ne devait pas parler pour son propre compte, mais faire connaître les idées directrices, les principes de philosophie morale qui ont eu ou peuvent avoir une influence sur la pensée contemporaine. Comme le dit M. Darlu, dans l'Avant-Propos de ce volume, le tableau ne manque pas de variété; on a réuni des philosophes, des économistes, des écrivains mora-

listes. Au moment où l'on parle encore de la crise de la moralité, il n'est pas extraordinaire de se demander si nous ne subissons pas aussi une crise de la morale, qui serait cause de la première. Ce fourmillement d'idées et de doctrines que le XIX[e] siècle a vu naître a peut-être dérouté certains esprits, et troublé des volontés. Il est donc utile de connaître ce qu'on a pensé de la vie autour de nous; ainsi, chaque intelligence choisira en connaissance de cause.

Il est difficile de rendre compte par le menu du volume dont nous avons reproduit le titre. Nous nous bornerons à indiquer, à la suite de chaque conférencier, les idées essentielles professées en morale par Auguste Comte, Renouvier, Bastiat, Proudhon, Karl Marx, Vinet, Renan, Nietzsche, Maurice Maeterlinck. Nous essaierons de dégager de chaque système les affirmations qui le caractérisent, qu'on a parfois trop négligées, celles aussi qui seraient susceptibles d'avoir un retentissement dans la conscience contemporaine.

1° Dans une conférence très documentée, M. Gustave Belot, parlant de la morale positiviste, indique, avec raison, que, pour Comte, la philosophie pratique était la raison d'être de son système; et, comme il a maintenu à chaque ordre de choses son originalité spécifique, il n'a pas commis la faute, comme moraliste, de dépasser la sphère de l'humanité; sa positivité l'a bien servi. Comte s'est gardé des solutions extrêmes : il n'est ni individualiste, ni socialiste; ni libéral, ni partisan d'un régime de contrainte; ni révolutionnaire, ni rétrograde; et cela, parce que, dans l'humanité qu'il rêve, « ces antithèses, simplement expressives de l'imperfection des choses humaines et de la nécessité d'obtenir l'équilibre par l'opposition de forces contraires, perdront leur sens et se concilieront dans une harmonie véritable ».

2° La remarquable conférence de M. Darlu fait connaître et apprécier la morale de Renouvier. Si *La science de la morale* est un livre vieilli sur certains points, ses principes et ses applications en font un livre d'aujourd'hui. Renouvier voit dans la justice tout le droit et tout le devoir social; il en fait l'application à l'état économique, le prix du salaire ouvrier ne devant pas être uniquement fixé par le jeu brutal de la loi de l'offre et de la demande. C'est aussi la libre association qui doit résoudre l'antinomie du monde économique. M. Darlu pense avec raison que l'on devra corriger ce qu'il y a d'excessif dans l'individualisme de Renouvier, et rendre quelque réalité aux collectivités, telles que la famille, l'État, etc.

3° M. Charles Gide montre que *Les Harmonies économiques* de Bastiat reposent sur une idée morale, puisque les lois économiques naturelles nous gouvernent de telle sorte que tout homme, en se procurant un bien, le procure à autrui. L'économie politique devait même, aux yeux de Bastiat, rendre superflue la morale. Cette doctrine, remarque M. Gide, n'est pas consolante, comme le croyait Bastiat; elle est un quiétisme qui nous berce en nous faisant croire à un progrès spontané, agissant sans nous, et réparant nos sottises. Il faut,

cependant, compter Bastiat, comme un précurseur du solidarisme, bien que la nouvelle école de la solidarité ne soit pas optimiste, et que l'on doive surtout parler, non de solidarité naturelle, mais de solidarité *voulue* qui n'existe que très rarement.

4° Proudhon, sur lequel parle M. Bernès, a toujours proclamé la nécessité d'une philosophie largement synthétique, relativiste, humaine, progressive, et pratique. C'est donc une éthique; ce doit être une philosophie populaire, du ressort de l'instruction primaire. Proudhon insista sur cette idée que le problème social est, avant tout, un problème moral; la justice seule peut créer la société et garantir la liberté; l'idée de justice amènera le système fédératif, si cette idée n'est pas une *notion*, mais une *force*. M. Bernès trouve dans le livre de Proudhon une esquisse déjà remarquable d'une philosophie de l'action.

5° Selon M. Landry, on ne doit pas présenter la doctrine de Karl Marx comme « un amoralisme absolu », à l'exemple de certains orthodoxes. Marx a une morale : d'abord, bien qu'il professe le matérialisme économique que l'on sait, il reconnaît que, parmi les faits sociaux déterminant la structure de la société, il faut ranger les systèmes de morale; ensuite, c'est pour des motifs moraux qu'il prend parti en faveur des prolétaires, qu'il pense que la marche de l'humanité amènera la substitution du régime communiste au régime capitaliste. Il a eu le souci de la justice, ou de l'intérêt général, ce qui est tout un, pour lui. Au lieu des éthiques idéologiques avec leurs règles dérivées qu'on tend à ériger en règles absolues, Marx veut une morale qui condamne seulement ce que l'histoire a déjà condamné; l'expérience lui révèle que certaines améliorations sont réalisables, nécessaires même; et il travaille à hâter ces améliorations. C'est une éthique *possibiliste*.

6° La conférence de M. de Roberty nous présente Vinet comme un des penseurs les plus libres du XIXe siècle, comme le chrétien le plus antisectaire qui fût jamais. Vinet n'est pas un esprit constructeur et systématique, car il est trop près de la vie. « Il est un guide de l'activité pratique de l'homme et du citoyen », parce qu'il a affirmé ces deux principes : la valeur absolue de l'individualité, et la liberté de penser. Sa morale est une coordination de l'impératif catégorique et de l'Évangile, une conciliation de l'idée d'individualité et de l'idée de collectivité. L'individualisme, tel que l'entend Vinet, l'individualisme de la conscience morale peut devenir le lien social le plus étroit; et les peuples les plus individualistes sont les plus avancés dans la pratique de l'association.

7° M. R. Allier étudie la morale et la politique de Renan. Repoussant l'idolatrie matérialiste, Renan a toujours pensé que la morale n'est pas synonyme de l'*art d'être heureux*; et il a maintenu que « l'homme est ici-bas pour une fin idéale, transcendante, supérieure à la jouissance et aux intérêts »; et, entre tous les emplois qu'on puisse faire de la vie, le plus noble est « de pénétrer l'énigme de

l'univers ». Le monde ne serait-il pas sérieux, la science pourrait être sérieuse encore. Cependant, plus tard, il changea d'attitude, disant que ce qu'il avait affirmé pourrait bien ne pas être vrai; et, comme la vertu est une gageure, qu'il ne faut pas être dupe, qu'on ne sait rien de rien, on ne peut plus parler d'une morale de Renan. Il y a donc deux phases dans « la méditation prolongée que fit Renan sur l'attitude qu'il lui convenait d'avoir en face de la vie ». Il en est de même, quand il traite le problème social. D'abord, il désire l'éducation de tous; la démocratie est son idéal politique; plus tard, il pense que la Déclaration des droits de l'homme était « le virus caché dans le système social créé par l'esprit français ». M. Allier pense que ces théories sont dues au mouvement même des idées de Renan qui arrive à penser qu'il ne faut se préoccuper ni de l'instruction utopique des foules, ni de leur moralisation. Et le dernier mot de cet aristocratisme est la négation même de toute morale sociale.

8° Quels sont les principes de l'éthique de Nietzsche, dont M. Lichtenberger constate le succès, à notre époque? Ce qui prédomine dans l'Europe actuelle, c'est le type d'humanité moyen, le dégénéré et le médiocre. La médiocrité est un élément nécessaire de l'économie universelle; et cette race moyenne a pour raison d'être de servir une race supérieure et souveraine, vivant par delà le bien et le mal. Le surhomme seul donnera un sens à la vie : capable de force de volonté, d'autonomie, de confiance en soi, il incarnera un degré éminent de volonté de puissance. — La règle essentielle de la morale de Nietzsche est celle-ci : il faut rendre bon ce qui est mauvais; entre le bien et le mal, il n'y a pas, en réalité, d'opposition. Ces appellations dépendent du fort ou du faible. Le puissant doit reconnaître la nécessité de tout ce qui se produit, le perpétuel retour de toutes choses. — Malgré le nivellement qui se produit dans l'Europe actuelle, il y aura un changement : l'homme se rapprochera de plus en plus de la nature; il deviendra immoral comme elle. — L'éthique de Nietzsche n'est ni aristocratique, ni individualiste, ni égotiste, à proprement parler; elle est, à la fois, l'un et l'autre, suivant qu'elle est celle du puissant, ou celle du troupeau. C'est affaire de point de vue. M. Lichtenberger remarque que, dans le désarroi des systèmes de morale, Nietzsche a considéré la volonté de puissance comme le moyen de donner à la vie un sens qu'elle n'a pas elle-même; il a eu confiance dans la puissance créatrice et organisatrice de la volonté humaine.

9° D'après M. Brunschvicg, l'œuvre de Maurice Maeterlinck comprend tous les mysticismes de l'histoire; mais ce n'est là qu'une étiquette; et ce jugement serait superficiel. Ce mysticisme n'est pas le mysticisme passif qui s'abandonne devant le secret des forces aveugles. C'est un mysticisme tout spirituel qui repose sur l'action et sur la liberté; c'est un mysticisme démocratique. Aujourd'hui, il doit y avoir un Dieu intérieur à tout être spirituel; dans la réalité quotidienne la plus humble, il est possible de faire émerger une vie

supérieure, de telle sorte qu'il n'y a pas opposition entre la réflexion spirituelle et l'accomplissement de l'œuvre sociale.

JULES DELVAILLE.

William Hallock Johnson. — THE FREE-WILL PROBLEM IN MODERN THOUGHT, 1 br. in-8° de 94 p., New-York, Macmillan Co., 1903.

Le problème du libre-arbitre a été posé par les anciens d'un point de vue surtout *moral*. Le moyen âge chrétien en a fait ressortir la signification *théologique*. La spéculation moderne l'aborde, chez Descartes, Spinoza et Leibnitz, du point de vue *psycho-physique*. Kant lui rend son importance morale, par la distinction qu'il établit entre les deux mondes. Bref, une étude de ce problème doit se référer aux sciences physiques, à la psychologie, à la morale, enfin à la théologie. — L'*automatisme* supprimerait la liberté; mais lui-même est incompatible avec l'admission rigoureuse de la loi de la conservation de l'énergie. Le *parallélisme* établirait entre le physique et la conscience une relation telle que le processus de la pensée et de la volonté se trouverait assujetti au processus mécanique de l'organisme; mais un parallélisme intégral, seul logique, ne peut être vérifié; et, d'autre part, l'idée même du parallélisme est peu en harmonie avec le fait de la connaissance. L'*interactionisme*, qui laisse à la liberté sa place en limitant la loi de la conservation, ne peut échouer devant l'impossibilité de comprendre l'action de la conscience sur l'organisme, vu que toute action transitoire est mystérieuse, et que, d'ailleurs, la négation de cette activité consciente est plus mystérieuse encore. — La théorie de l'*évolution* peut être interprétée d'une manière favorable ou défavorable au libre-arbitre, suivant que l'on fait de l'évolution le simple développement d'une matière homogène ou bien un véritable progrès. Mais il est difficile d'admettre l'évolution progressive et de ne pas admettre que ce progrès soit dirigé par une pensée; les tendances néo-lamarkiennes sont favorables à l'interactionnisme et au rôle efficace de la conscience; enfin le déterminisme historique et la négation du rôle des grands hommes constituent un postulat de certains sociologues plutôt qu'une inférence tirée des faits. — Au point de vue *psychologique*, les points qui importent surtout au problème du libre-arbitre se ramènent à deux : la *conscience du libre-arbitre* et la réalité du *moi*. Or la psychologie sensationniste, contre-partie de la thèse de l'automatisme, ne peut faire évanouir et ne peut non plus expliquer le caractère illusoire de la conscience que nous avons d'être actifs et libres; la théorie même des idées-forces, due à M. Fouillée, ne rend pas compte de cette illusion. D'autre part, si la psychologie fait abstraction du moi réel, du point de vue de l'expérience personnelle et concrète on ne peut éliminer le moi. — L'indéterminisme est compatible avec la *moralité*, puisqu'il implique un déterminisme engendré par l'habitude et rend possible par là le progrès moral. Mais

la moralité exige le pouvoir initial de choisir entre le mal et le bien. D'ailleurs, la loi de causalité n'est pas ici un obstacle, puisque c'est dans notre activité, et non dans les phénomènes, que nous trouvons d'abord la cause. — Au point de vue *théologique*, il semble que l'admission de l'existence de Dieu et l'admission de l'existence de la liberté soient corrélatives. Mais les difficultés proviennent du problème du *péché* et de celui de la *prescience*. Conscience religieuse et conscience morale paraissent s'accorder pour maintenir le libre choix, auteur responsable du péché, et la prescience divine en rapport avec une action de Dieu qui travaille pour le droit (which makes for righteousness).

J. SEGOND.

IV. — Histoire de la philosophie.

1° *Antiquité.*

R. Richter. — DER SKEPTIZISMUS IN DER PHILOSOPHIE, Leipzig, 1904.

C'est une entreprise considérable que l'étude du scepticisme telle que l'a conçue M. R. Il faut avant tout rendre hommage à l'auteur pour l'effort dont témoigne son travail, aussi consciencieux que complet — et d'ailleurs presque toujours intéressant. Le sujet, il est vrai, s'y prêtait : néanmoins, par l'étendue donnée à son étude, par les nombreux rapprochements qu'il établit, enfin par le point de vue spécial où il s'est placé, M. R. a su faire une œuvre très personnelle et dont la place, malgré les travaux antérieurs, restait vacante. L'écueil — et il n'a pas pu l'éviter complètement — c'est le caractère ambigu dans lequel risquait de tomber une étude qui ne voulait être ni métaphysique, ni historique. Fatalement elle devait être l'un et l'autre et il était à craindre que cette hybridité ne donnât au développement une certaine gaucherie et une certaine imprécision à l'ensemble du travail.

Cela est facile à prévoir dès l'introduction : l'étude philosophique, que l'auteur déclare entreprendre, « se subordonnera l'étude historique et ne s'attachera, en ce qui concerne le scepticisme, qu'aux points sur lesquels il a été par la suite combattu et vaincu ». Voilà un plan un peu dangereux, surtout quand il doit comporter 600 pages de développement.

Le présent volume n'en contient que la moitié et il ne traite que du scepticisme grec, qui rentre dans ce que l'auteur appelle le *scepticisme total*. Le pyrrhonisme est le plus important des systèmes qui ont universalisé le doute, mais à côté de lui, le scepticisme total fera place au *scepticisme naturaliste* de la Renaissance, au *scepticisme empirique* des temps modernes, enfin au *scepticisme biologique* contemporain. La seconde subdivision de l'ouvrage sera consacrée au *scepticisme partiel* qui comprendra le *scepticisme immanent* (avec

dogmatisme transcendant) et le *scepticisme transcendant* (avec dogmatisme immanent).

Historiquement, il est à remarquer que le scepticisme total et le scepticisme partiel sont séparés par une très longue période de temps, tandis que si l'on se place au point de vue subjectif, si l'on considère, non plus la différence de portée mais celle d'intensité, on trouve que le scepticisme radical et le scepticisme modéré sont contemporains (pyrrhonisme et Nouvelle Académie).

Dans la préhistoire du scepticisme, l'auteur a bien marqué l'importance de deux facteurs : l'*internationalisme* (à la suite de la mort d'Alexandre) et le *Stimmungskeptizismus*, c'est-à-dire une disposition au doute d'origine affective plutôt qu'intellectuelle. M. R. a fait en psychologue la part des facteurs extra-intellectuels dans le doute et finement distingué du scepticisme philosophique l'état d'âme qui constitue le *Stimmungskeptizismus*.

C'est au moment d'aborder l'étude même du scepticisme grec que le danger signalé se présente : l'auteur ne veut pas procéder comme les historiens et comme avait fait M. Brochard dans ses *Sceptiques grecs*, en s'attachant aux représentants du système, il veut retracer l'évolution du scepticisme considéré en lui-même. Il y distingue alors deux grands courants : le *pyrrhonisme*, qui représente la direction matérialiste (et dans lequel se résument le scepticisme moral, le dialectique et l'empirique distingués par M. Brochard) et la *Nouvelle Académie*, qui représente la direction formaliste. Le pyrrhonisme, d'une manière générale, s'attachera à déterminer le cercle des objets à connaître, tandis que la Nouvelle Académie s'appliquera à la recherche du critère de certitude; le pyrrhonisme maintiendra, dans le domaine de la connaissance, la passivité dont il fait le principe de sa morale, la Nouvelle Académie insistera sur l'activité du sujet dans l'acquisition de la connaissance.

Mais les parts sont très inégales. Car c'est encore une conséquence du point de vue particulier à l'auteur que le pyrrhonisme seul lui paraisse intéressant. C'est, en effet, le pyrrhonisme qui a été combattu et qui se trouve aujourd'hui vaincu, mais s'il a été le terrain où se sont livrées les batailles, si c'est à lui surtout que l'auteur pourra s'en prendre dans la partie de son livre consacrée à la critique du scepticisme, cela n'empêchait pas de reconnaître les mérites moins subversifs de la Nouvelle Académie. C'eût été l'occasion, au contraire, de lui rendre justice et de lui accorder la tardive réhabilitation déjà demandée pour elle [1].

Peut-être la portée et la valeur des arguments sceptiques pouvaient-elles être appréciées d'un point de vue autre que celui des réfutations auxquelles prêtait leur radicalisme et peut-être eût il été juste de discerner la valeur et l'intérêt d'un probabilisme assez sage, dans son

1. Cf. Brochard, *Sceptiques grecs*, p. 425.

opportunisme, pour avoir su vivre en paix à côté de tous les systèmes et faire reconnaître sa légitimité par la science contemporaine.

La critique du scepticisme grec, qui est la partie principale du livre, comporte bien des longueurs et l'auteur s'y attarde à enfoncer bien des portes ouvertes. Cela était fatal : la réfutation du pyrrhonisme s'étant faite d'elle-même, peu à peu, par les progrès accomplis dans toutes les branches du savoir humain (et ayant, en outre, été entreprise théoriquement en mainte occasion et de maint point de vue différent). M. R. examine ce que valent les réponses données par les sceptiques aux trois questions suivantes, la première étant de beaucoup la plus importante. 1° Que pouvons-nous savoir concernant les choses? 2° Quelle doit être notre attitude à leur égard? 3° Que résultera-t-il pour nous de cette attitude sceptique?

De la première solution découleront les deux autres : c'est donc à la réfutation des tropes et en particulier de la première qu'il convient de s'attacher. L'auteur montre que l'erreur des sceptiques provient de ce qu'ils ont été, en dépit de l'apparence, *réalistes* à l'extrême et, partant, dogmatistes. Aussi étudie-t-il la théorie de la connaissance chez les réalistes modérés, puis chez les idéalistes, examinant quelle réponse ils apportent à la première question et montrant qu'ils échappent au scepticisme. C'est le réalisme naïf des pyrrhoniens qui les a enfermés dans la contradiction. Tout au fond du scepticisme, en effet, M. R. démêle un triple postulat : 1° Il existe des choses en soi indépendantes de la conscience. 2° Les qualités que nos sens perçoivent appartiennent à ces choses en soi. 3° Ces choses en soi sont le miroir objectif de nos perceptions, dès lors celles-ci doivent être le miroir subjectif des choses. Étant données ces prémisses dogmatiques les conclusions sceptiques étaient inévitables. C'est parce qu'aujourd'hui nous ne sommes plus si naïfs, c'est parce que nous demandons moins à la connaissance, que nous ne sommes plus si sceptiques (p. 268).

Dans quelle mesure le scepticisme est-il encore le Vrai? sur quels points l'avons-nous définitivement vaincu? Il a posé la relativité de la connaissance sensible, en cela est son mérite éternel; mais il a été impuissant à tenir même sa promesse, car la vie végétative qu'il recommande implique autre chose que la passivité où il nous enferme. Et il a été impuissant à fonder la science car « l'association passive » à laquelle il réduit le travail de notre esprit, n'est pas l'activité logique. Le scepticisme a été entravé par son double principe, appliqué à la vie pratique et à la vie théorique : Dans la seule passivité est le *bonheur*, — dans la seule passivité est l'*évidence*. Qui donc a réintégré dans la connaissance l'apport d'activité du sujet, sinon la Nouvelle Académie, qui a toujours conseillé de ne pas se décourager et de marcher vers une approximation de plus en plus grande de la vérité? C'est pourquoi, si l'on additionne le scepticisme pyrrhonien et le scepticisme académique, on obtient une théorie complète du posi-

tivisme (p. 299). M. R. souscrit donc au rapprochement déjà proposé par d'autres auteurs, entre le pyrrhonisme et le phénoménalisme de Hume, mais il se refuse à rapprocher le probabilisme du criticisme.

Le scepticisme antique, dans son ensemble, tient le milieu entre le Kantisme et le moderne positivisme, mais ce qui le sépare profondément du Kantisme, c'est qu'il n'a pas eu l'idée de la transcendance des choses en soi. L'auteur développe heureusement cette thèse et conclut par une comparaison : si l'on frappait des médailles pour figurer les deux théories de la connaissance, celle de Kant porterait sur la face principale : « Connaissance possible des phénomènes » et au revers : « Connaissance impossible des choses en soi », tandis que celle des sceptiques porterait sur sa face principale : « Connaissance impossible des choses en soi » et au revers, en caractères effacés : « Connaissance possible des phénomènes ».

Cette prédominance du caractère négatif n'est pas due à des motifs intellectuels, c'est bien plutôt une conséquence de la « Stimmung » des sceptiques. M. R. remarque ingénieusement que le sort des Grecs a été celui de leur peintre Apelle : ils ont cherché le bonheur, qu'avec Socrate ils avaient d'abord placé dans la science; puis, renonçant à le trouver ils se sont, en désespoir de cause, réfugiés dans l'ataraxie et c'est à ce moment qu'ils ont rencontré le bonheur cherché. Le scepticisme grec est d'origine *morale*. Ce résumé aura laissé entrevoir que les vues personnelles et intéressantes ne manquent pas dans ce livre, aussi ne doutons-nous pas d'en trouver autant dans le prochain.

C. Bos.

2° *Moyen âge.*

Carra de Vaux. — Avicenne. 1 vol. in-8°, Paris, Alcan; Al Gazali 1 vol. in-8°. Paris, Alcan (Collection *Les Grands Philosophes*).

Sous la direction de l'abbé Piat, professeur à l'Institut catholique de Paris, un certain nombre de professeurs, dont les opinions bien connues sont en accord avec celles de leur directeur, ont entrepris d'écrire à l'usage du grand public, une collection des philosophes où figurent déjà Socrate et Aristote de l'abbé Piat, Kant de M. Ruyssen, Malebranche de M. Henri Joly, saint Augustin de l'abbé Martin, Pascal de M. Hatzfeld, S. Anselme, de M. Domet de Vorges, Spinoza de M. Couchoud. Il importait de rappeler le but poursuivi pour ne pas demander aux auteurs ce qu'ils n'ont pas eu l'intention de nous donner.

M. Carra de Vaux, professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris, s'est chargé d'Avicenne, d'Al Gazali et croyons-nous aussi d'Averroès. C'est une entreprise considérable et pour laquelle il faudrait, s'il s'agissait de faire œuvre originale, les connaissances les plus variées et les plus étendues.

Dans les deux *Avant-Propos*, l'auteur nous apprend ce qu'il s'est

proposé. Dans le premier, il nous dit que la théologie ne sera présente qu'au début comme point de départ et dans le courant de l'exposition, sous forme de métaphysique; qu'il a traité sommairement de la politique dans les passages qui dessinent le cadre historique où se meuvent ses héros, qu'il en est parlé un peu en divers endroits, comme d'une science distincte faisant partie de la philosophie, selon la tradition grecque; qu'il refusera de s'engager dans la mystique au seuil de laquelle le conduiront ses auteurs et que, s'il est forcé d'en dire quelques mots pour achever la métaphysique, il ne l'étudiera pas comme système indépendant. Les sciences dont il aura à s'occuper sont la logique qui, « délaissée aujourd'hui, tint une grande place dans la philosophie de ce temps; puis étroitement liées ensemble, la physique, la psychologie et la métaphysique ».

Ce premier volume comprend, avec une concordance des dates musulmanes et chrétiennes de l'hégire à la mort d'Avicenne, avec une carte d'Arabie, dix chapitres. Le premier porte sur la théodicée du Coran; le second, sur les Motazélites, le troisième, sur les traducteurs; le quatrième, sur les philosophes et les Encyclopédistes; le cinquième, sur Avicenne, sa vie et sa bibliographie; le sixième, sur la logique d'Avicenne; le septième, sur sa physique; le huitième, sur sa psychologie; le neuvième, sur sa métaphysique; le dixième, sur la mystique.

Pour la théodicée du Coran, l'auteur utilise la traduction de Kasimirski (Paris, 1891); les *Prairies d'Or* de Maçoudi, éditées et traduites par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, le commentaire de Zamakhchari intitulé Kacchaf et il conclut : « Mahomet philosophe peut en définitive être jugé comme un esprit modéré et sage, net et pratique, beaucoup plus moral que métaphysique. Il créa une théodicée noble et ferme, imitée de la théodicée biblique. Il fut préservé par son bon sens de divers excès où des théologiens ultérieurs entraînèrent sa doctrine et son ignorance relative ne lui permit pas de pressentir aucune des difficultés que la spéculation philosophique devait après lui soulever dans l'islam. » Ce jugement curieux, en somme assez sympathique, nous explique pourquoi M. Carra de Vaux a laissé de côté la théologie et la mystique. N'eût-il pas été forcé, en catholique, de juger sévèrement la religion et la théologie musulmanes? Mais si Mahomet, fondateur d'une religion, n'est pas plus théologien que Jésus, comment peut-on faire de lui un philosophe, et parler de sa théodicée, comme s'il avait connu les cousiniens éclectiques? D'un autre côté, comment ne pas examiner d'un peu plus près ce qui, chez Mahomet, vient de l'Ancien, du Nouveau-Testament ou même des sectes chrétiennes chez lesquelles on peut constater une grande influence des doctrines grecques et surtout néo-platoniciennes [1]?

1. Voir surtout Sprengel, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, I, Berlin, 1861. A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen*, Bonn, 1833. Munk, *Mélanges de ph. juive et arabe*, 1859.

Dans le chapitre sur les Motazélites, M. Carra de Vaux renvoie aux Prolégomènes de Ibn Khaldoun, traduits par de Slane, aux Prairies d'Or de Maçoudi, à son propre ouvrage : *Le Mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam*, à ceux de Cureton, *Book of religions and philosophical sects*, 1847; de Sœrensen, *Statio quinta et sexta et appendix libri Mevakif auctore Adhad-ed-Din-el-Igi*, 1848; de Stirner, *Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam*, 1865; de Sylvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, 1838. Il signale, p. 24, d'après Chahrastani, la lecture de beaucoup de livres de philosophes grecs, par le motazélite Ibrahim, fils de Sayâr-en-Nazzâm, et il remarque lui-même, p. 23, que le contact de l'esprit grec, tout en menaçant de dénaturer le dogme coranique, avait promptement éveillé chez les Mahométans le génie philosophique. Il semble qu'il eût été nécessaire de rappeler, pour préciser les doctrines des motazélites sur la prédestination et le libre arbitre, les discussions des Stoïciens et des Académiciens, comme aussi celles de saint Augustin, de Pélage et de leurs contemporains, peut-être même celles de Gottschalk, de Jean Scot Erigène, de Raban Maur et d'Hincmar au temps de Charles le Chauve. D'un autre côté, pour leurs doctrines sur les qualités de Dieu, M. C. de V. nous dit que Chahrastani compare la conception des qualités comme des modes sous lesquels apparaît l'essence divine, à celle des hypostases chez les chrétiens (p. 21), et il ajoute que cette comparaison ne semble pas très satisfaisante ». Il eût été bon, peut-être, d'insister sur ce rapprochement qui nous ramène, non seulement au christianisme, mais encore au néo-platonisme, comme de discuter ce qu'il appelle les tendances panthéistes de Mamar (p. 29). Les Plotiniens et à leur suite les chrétiens, — à coup sûr aussi les théologiens musulmans qui se rattachent à Plotin, — n'admettent-ils pas, à côté des principes de contradiction et de causalité qui régissent le monde sensible, le principe de perfection qui s'applique au monde intelligible et légitime, tout à la fois, l'affirmation que l'homme est libre et que Dieu est prescient et tout puissant, que Dieu est partout, agit partout tandis que l'homme conserve sa personnalité et le monde matériel, son existence propre?

Dans le chapitre III sur les traducteurs, M. C. de V. utilise les travaux sur lesquels s'étaient appuyés Renan (*Averroès* et *De philosophia peripatetica apud Syros*, 1852) et Munk. Il y ajoute quelques travaux récents, ceux de Nau sur Bardesane (1899), de Rubens Duval sur l'Histoire d'Edesse (1891) et sur la littérature syriaque (1899), de Noeldeke (*Geschichte der Perser*, etc., 1879), etc. Mais il considère le travail d'ensemble de Wenrich, qui date de 1842, comme étant toujours le principal qui ait été fait sur les traductions des auteurs grecs en syriaque et en arabe (p. 58). Nous nous associons complètement au souhait qu'il exprime de voir éditer le *Livre de l'histoire des sages*, de Djémal ed-Din el-Kifli, où a principalement puisé Wenrich. Nous souhaiterions aussi que la *Patrologie syriaque*, dont un seul volume

a paru en 1894 fût continuée, car la détermination complète et précise des œuvres grecques mises en syriaque et en arabe, comme des traducteurs, serait plus nécessaire encore que pour l'Occident chrétien, à qui voudrait faire une étude complète des philosophies médiévales.

Le chapitre IV sur les Philosophes et les Encyclopédistes (p. 79-126), où il est question d'Ishah el-Kindi, le philosophe des Arabes dont Albino-Nagy a publié récemment les traités philosophiques, de son disciple Abou-Zeid, auquel on a attribué *Le livre de la création et de l'histoire*, d'Al-Farabi et des *Frères de la Pureté*, nous montre mieux encore la nécessité de remonter aux sources grecques et surtout néoplatoniciennes. Pour les Arabes, nous dit M. C. de V., les philosophes proprement dits étaient les continuateurs de la tradition philosophique grecque considérée comme une (p. 79). C'est précisément ce que soutenaient Plotin et ses disciples qui avaient opéré la synthèse des systèmes platoniciens, péripatéticiens et stoïciens d'un point de vue théologique et mystique, qui avaient, bien avant les Arabes, écrit des ouvrages sur la Concordance de Platon et d'Aristote, voire de Pythagore ou de Chrysippe [1]. Et M. C. de V. remarque lui-même que la théorie de l'intellect agent, que personne avant Al-Farabi n'avait exposée chez les Arabes avec autant de profondeur et autant de maîtrise, n'est pas proprement péripatéticienne, mais qu'elle porte les marques évidentes de la pensée néoplatonicienne (p. 103).

Nous aurions des observations analogues à présenter sur les chapitres qui traitent de la vie et de la bibliographie, de la logique, de la physique, de la psychologie, de la métaphysique et de la mystique d'Avicenne. Et elles nous seraient fort utiles ensuite pour examiner les jugements que porte M. C. de V. sur les philosophes arabes. Selon lui, le principe dominant dans l'école philosophique arabe a été que la philosophie était une (p. 272). En second lieu, le problème capital qu'elle s'est posé a été la synthèse de deux vérités, une vérité philosophique et une vérité de foi. Et pour cette seconde affirmation, il reconnaît que l'école arabe a été précédée dans une recherche analogue par l'école syriaque. Il ajoute que, pour connaître exactement la part d'originalité des philosophes arabes dans la solution qu'ils ont donnée de ce problème, *il faudrait savoir parfaitement l'histoire de l'enseignement philosophique jusque vers le neuvième siècle de notre ère* (p. 273). On ne saurait mieux dire et mieux indiquer la nécessité d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales jusqu'au IXe siècle et aussi du IXe siècle à la fin du XVIe, c'est-à-dire pendant toute la période où les penseurs essayèrent de superposer au monde sensible un monde intelligible qui en fût le principe et la fin.

II. On s'étonne tout d'abord que, dans une collection des grands philosophes, une place ait été faite à l'auteur de la *Destruction des Phi-*

1. Voir les chapitres III et V de notre *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*.

losophes, à celui qui contribua le plus à ruiner la philosophie dans l'Orient arabe, et dont les disciples arrivèrent dans l'Occident à peu près au même résultat. M. C. de Vaux nous dit que ce volume « se relie étroitement à celui qu'il a publié sur Avicenne. Il en est le complément, le pendant et la contre-partie. » Dans Avicenne, il étudiait le passage de la tradition philosophique grecque dans l'Islam et la branche orientale de l'école des Philosophes proprement dits. Dans Gazali, il traite des théologiens orthodoxes et des théologiens spéculatifs dits Motékalim, des moralistes, des mystiques ou Soufis. Ce volume, ajoute-t-il, a un intérêt actuel. Gazali et la plupart des écrivains dont il est fait mention, sont aujourd'hui les auteurs classiques de l'Islamisme ; leurs livres, fort répandus en Orient, sont lus et étudiés dans les écoles et dans les mosquées ; c'est en eux que se forme encore de nos jours l'âme mahométane. Leur examen est donc nécessaire à quiconque veut acquérir la connaissance complète de l'esprit et de la vie intérieure de l'Islam. Aux érudits, il fait remarquer que le sujet est trop imparfaitement connu, que les documents surabondent, — livres imprimés en Orient, manuscrits dans nos bibliothèques, — mais qu'ils n'ont jamais été soumis à un examen approfondi.

Avec un *Index* d'Avicenne et de Gazali, une concordance des dates musulmanes et chrétiennes de la mort d'Avicenne à l'an 800 de l'hégire, le volume comprend, comme le précédent, dix chapitres : le premier traite de la théologie avant Gazali ; le second, de Gazali, de sa vie et de sa bibliographie ; le troisième, de sa lutte contre les Philosophes ; le quatrième, de sa théologie ; le cinquième, de la théologie après Gazali ; le sixième, de la morale ; le septième, de la mystique avant Gazali ; le huitième, de la mystique de Gazali ; le neuvième, des mystiques arabes postérieurs à Gazali ; le dixième, des poètes mystiques persans.

On contestera peut-être l'unité du livre. Nous y signalerons les passages où, d'après Cremer, il note les rapports du droit et de la théologie chez les Arabes (p. 2 et suivantes), les travaux sur El-Achari, de Mehren (1879), de Spitta (1876), de Schreiner (1891), de Houtsma, etc., de Miguel Asin sur Gazali (p. 49) dont nous aurons peut-être l'occasion d'entretenir nos lecteurs ; les passages où il mentionne les textes du *Guide des Egarés* de Maimonide et dont il veut qu'on ne se serve qu'avec une certaine défiance (p. 111) ; les cinq derniers chapitres où il a présenté un tableau d'ensemble de l'enseignement mystique et moral dans l'école de Gazali et dans les autres écoles qui entourent la sienne ; ce qu'il dit des soufis (p. 183 et suivantes) qu'on voudrait voir rapprocher de Plotin[1] et de saint Anselme plutôt que de sainte Thérèse, surtout qu'il parle lui-même (p. 190) de

1. M. C. de Vaux, dit, p. 208 et p. 191, que le soufisme emprunta au christianisme sa théorie de la morale ascétique. Ne serait-il pas plus exact de la faire remonter en bonne partie aux néoplatoniciens qui l'avaient donnée aux chrétiens eux-mêmes ?

la mystique néo-platonicienne. Il faudrait peut-être aussi justifier plus complètement les deux affirmations que Gazali et les soufis orthodoxes considèrent l'ascétisme comme un moyen régulier de parvenir à la science, et l'extase comme devant être obtenue, au bout d'un temps plus ou moins long, par les exercices de l'ascèse, tandis qu'une telle doctrine ne saurait être imputée au christianisme (p. 207). Il en est de même de celles qui terminent l'ouvrage. « Il y a lutte, dit l'auteur, entre deux tendances, l'une tenant surtout à l'intelligence; l'autre, qui est davantage du ressort du cœur. La première est païenne; la seconde, chrétienne... C'est à la seconde qu'est restée la victoire... Les philosophes de l'Islam ont préparé le langage scolastique qui, usité par le christianisme, lui a permis d'achever son dogme et d'en parfaire l'expression. D'une part l'Islam a donné au christianisme un mode de philosopher, fruit *du génie naturel de ses enfants*; de l'autre, il lui a emprunté un idéal moral *qui ne pouvait être connu que par des voies surnaturelles.* Il y eut donc, entre les deux religions, une double relation; et cette double relation est un *double hommage* que l'islamisme rend à la croix. *Nous, chrétiens...* nous éprouvons la grande joie de constater qu'en entendant travailler pour la vérité pure, *nous avons en définitive travaillé pour le christianisme, élargi le champ de son action dans l'histoire, fait mieux sentir l'efficacité de son influence, montré le triomphe de son esprit au delà même de ses frontières et par là quelque peu contribué à sa gloire.* »

Ces lignes et surtout les passages que nous avons soulignés établissent clairement le point de vue auquel se place l'auteur. Il faut lui savoir gré de l'effort qu'il a fait pour être impartial, pour mettre en lumière l'importance historique des philosophes arabes dans l'évolution médiévale. On souhaiterait que ses coreligionnaires fissent le même effort et qu'ils vinssent en aide aux historiens purement rationalistes [1] dont l'objet est de montrer que les philosophies de cette époque, considérées en elles-mêmes et non en fonction des croyances qu'elles accompagnent, ne sont nullement méprisables et que l'étude en est profitable à ceux qui veulent saisir le développement intellectuel, émotif et volitionnel de l'humanité.

François Picavet.

3° *Ouvrages sur Nietzsche.*

Raoul Richter. — Friedrich Nietzsche. *Sein Leben und sein Werk*, in-8, 288 p., Leipzig, Verlag der Dürrchen Buchhandlung, 1903.

Ce livre se compose d'un cycle de conférences qui ont été tenues

1. Il va sans dire que nous entendons par là non pas ceux qui se serviraient de la raison pour lutter contre la foi, mais qui ne se réclament que de la raison et de l'expérience interne ou externe.

pendant l'hiver 1902-03 à l'université de Leipzig. Les quatre premières conférences traitent de la biographie et de la personnalité de Nietzsche. Les suivantes, de la cinquième à la neuvième, exposent l'évolution de Nietzsche et la genèse de son œuvre. Les trois suivantes exposent la philosophie de Nietzsche achevée et arrêtée (*das gewordene Werk*). Enfin les deux dernières sont consacrées à la critique de cette philosophie.

Contrairement à l'opinion de ceux qui voient dans le développement de la pensée de Nietzsche un zig-zag sans but, ou qui comparent l'inconsistance et la mobilité de sa pensée à celle du sable de la mer, M. R. prétend que l'évolution de Nietzsche présente une unité et peut se ramener à des périodes nettement définies.

Ces périodes, d'après l'auteur, sont au nombre de trois. Si l'on considère les tendances psychologiques qui président à ce développement, on peut dire que le premier stade est caractérisé par la spontanéité de la pensée; c'est la période de l'action. La seconde est une période de retour sur soi et de réaction, la troisième phase enfin est de nouveau une période d'action spontanée. Si l'on considère la forme logique du développement de Nietzsche, on peut se représenter ce développement sous le schéma par lequel Hegel figure toute évolution philosophique. Un système A appelle le système opposé B. Les deux appellent à leur tour un troisième système supérieur qui représente une vérité plus compréhensive, qui les unit et résout leurs contradictions. Si l'on considère enfin le contenu philosophique de la la pensée, on voit que Nietzsche accueille d'abord un volontarisme pessimiste sans critique, ensuite un intellectualisme évolutionniste semi-critique (*halbkritischen*); enfin, dans la troisième phase, un volontarisme évolutionniste, optimiste et critique (p. 94). — A travers ces trois phases, l'indépendance de pensée de Nietzsche s'affirme de plus en plus. D'abord il marche à la suite de la conception du monde de Schopenhauer et de Wagner. Puis c'est le positivisme anglais qui l'influence; et enfin Nietzsche crée, par ses propres forces, comme une synthèse des stades antérieurs, sa philosophie originale (p. 95). La chronologie de ce développement, si l'on regarde aux phases intellectuelles et non à leur manifestation extérieure, aux années d'apparition des œuvres, se fixe de la manière suivante: 1866-1874 premier stade, — 1874-1882, deuxième stade (l'œuvre en voie de formation), — 1883-88, la phase finale, la philosophie définitive.

M. R. indique un rapport d'analogie entre cette philosophie et celle de Kant. Elle présente, comme chez Kant, les trois phases; action, réaction et de nouveau action; comme chez Kant la troisième période est une conciliation des deux autres phases. Chez Kant aussi il y a une période non-critique; une période semi-critique et enfin critique. Kant a subi d'abord une influence dogmatique (Leibniz-Wolff); puis il a subi l'influence des positivistes anglais (D. Hume); enfin il s'est fixé sur le terrain de son propre système.

M. R. expose dans le détail ces phases diverses et insiste sur les doctrines essentielles de Nietzsche: la table des valeurs, le surhomme et le Retour éternel. A propos des contradictions de la conception du surhomme, contradictions relevées par Ziegler, M. R. remarque que ces contradictions ne sont ni plus nombreuses ni plus graves que celles des conceptions philosophiques de même nature: la chose en soi de Kant, la substance de Spinoza, etc. Par là-même l'auteur semble souligner le caractère dogmatique et métaphysique de la doctrine du surhomme.

M. R. relève une contradiction dans la théorie des valeurs de Nietzsche. D'après lui, cette théorie se résume dans les trois thèses suivantes:

1° Il n'y a aucune valeur absolue et supérieure qui ne soit posée par un acte de volonté individuelle.

2° La valeur supérieure que Nietzsche pose par un acte de volonté est la vie, l'accroissement de la vie de l'espèce (le surhomme).

3° Les valeurs subordonnées qui résultent de cette valeur supérieure forme une liste des choses qui procèdent de la force, c'est à dire qui accroissent et élèvent la vie.

La contradiction consiste, d'après M. R., en ce que Nietzsche, dans la première thèse, pose les valeurs comme un acte de volonté individuelle et que d'un autre côté, dans le deuxième thèse, il déclare que la Volonté de Puissance est l'essence universelle des choses et que la vie en général est la valeur supérieure et absolue. « Par là, remarque l'auteur, la valeur supérieure, si elle n'est pas érigée en principe absolu et obligatoire planant au-dessus de l'homme, est placée du moins hors des prises de la volonté individuelle. Il y a donc de nouveau des *valeurs en soi*, posées comme indépendantes de la volonté des individus, comme le but général de la volonté de l'Espèce, des organismes vivants en général et de l'univers lui-même... Nous voyons combien cette conception métaphysique et ontologique contraste avec la conception volontariste individualiste. »

La question de savoir si le principe des valeurs réside dans la volonté de vie en général ou dans les volontés individuelles se retrouve à propos du problème des rapports de Nietzsche et de Stirner, problème que l'auteur traite brièvement un peu plus loin, à la page 279. — D'un côté la théorie des valeurs de Nietzsche, par sa première thèse qui nie toutes valeurs en soi et qui n'admet que des valeurs posées par les volontés individuelles semble rapprocher Nietzsche de Stirner. Mais d'un autre côté, Nietzsche, en posant la vie de l'espèce comme valeur absolue et supérieure à l'égoïsme individuel, s'écarte de l'auteur de *l'Unique*.

M. R. soulève incidemment la question de savoir si Nietzsche a connu Stirner et a été influencé par lui. M. R. laisse cette question en suspens. A notre avis, il y a en faveur de l'influence directe de Stirner sur Nietzsche des présomptions équivalentes à des certitudes. On peut

retrouver dans *l'Unique et sa propriété*, indiqués avec une précision supérieure, les points essentiels de la doctrine de la volonté de Puissance. — Nietzsche a seulement ajouté à la donnée de Stirner de propre conception du surhomme, conception au fond théologique, puisqu'elle érige un idéal objectif en dehors et au-dessus de l'individu.

Chez Stirner la philosophie de la Volonté de Puissance repose sur son véritable pivot : l'individu.

G. PALANTE.

Dr **Jacob K. Hollitscher.** — FRIEDRICH NIETZSCHE. *Darstellung und Kritik*, 1 vol. in-8, 270 p., Leipzig, Braumüller, 1904.

Une question intéressante, parmi d'autres, que soulève ce livre est celle de savoir s'il faut ranger Nietzsche parmi les optimistes ou parmi les pessimistes. « La plupart des critiques, remarque l'auteur, ont rangé Nietzsche sous la rubrique optimisme. Pourtant rien n'est plus contestable. Car si l'optimisme considère notre monde comme le meilleur possible, et s'il regarde le bonheur de tous les hommes non seulement comme concevable mais comme réalisable, une conception qui, tout en affirmant la vie terrestre comme la seule réelle et en en acceptant les joies, regarde cependant comme nécessaire la douleur et la souffrance du plus grand nombre, une doctrine qui érige en but non le bonheur des individus mais la grandeur et la hauteur de la culture, abstraction faite des éléments de bonheur ou de malheur, une telle doctrine ne peut mériter le nom d'optimisme. Et d'un autre côté si le pessimisme est cette philosophie qui regarde notre monde comme le plus contradictoire et le pire possible, qui érige le malheur de tous en nécessité inéluctable, si le pessimisme est la doctrine qui condamne la vie comme absolument mauvaise, la doctrine de Nietzsche s'écarte tellement d'une telle conception qu'il est impossible de la ranger sous la rubrique pessimisme (p. 204).

Si l'auteur a le mérite de poser clairement la question, il est permis de se demander s'il a pénétré assez avant dans la philosophie de Nietzsche pour la résoudre d'une manière satisfaisante. Il s'efforce d'abord de démontrer cette thèse banale et d'ailleurs contestable qu'il existe un lien logique entre le matérialisme et l'optimisme d'une part, entre l'idéalisme et le pessimisme de l'autre. Partant de là, l'auteur définit Nietzsche un *idéaliste pessimiste*. Cette attitude s'exprime chez Nietzsche par l'esprit dionysiaque que l'auteur décrit ainsi : « un pessimisme qui, en dépit de la pleine reconnaissance de l'effroyable hasard qui préside au devenir, transforme en joie la bataille vitale, qui connaît et recherche la souffrance ne fût-ce que pour bien comprendre et savourer la joie, qui invite et incite au rire, à la danse, au libre vol... c'est l'esprit dyonisiaque... » (p. 218). La douleur est ainsi un moyen nécessaire pour l'élévation de l'espèce humaine; elle est la « base de cette force et de cette joie surabondante et profonde des

forts, des nobles, des heureux qui perçoivent en joie le malheur lui-même et pour qui la mort même est un jeu... La culture humaine naît de cet antagonisme, elle est d'autant plns haute que la morale des maîtres est plus triomphante... (p. 220) ». On peut se demander si c'est bien là du pessimisme. L'hédonisme dionysien apparaît au contraire comme une glorification de la vie intense, c'est-à-dire comme une conception optimiste s'il en fût. Appeler pessimisme une telle conception, n'est-ce pas un peu jouer sur les mots?

On pourra se rappeler que ce même problème de la part qui revient à l'optimisme et au pessimisme dans la philosophie de Nietzsche a fait récemment l'objet d'une étude ingénieuse et profonde de M. Jules de Gaultier[1]. On se rappellera la solution qui y est donnée : M. J. de Gaultier regarde l'optimisme et le pessimisme dans Nieztsche comme deux attitudes de second plan répondant à deux modes de sensibilité : l'un qui perçoit la vie en joie; l'autre qui la perçoit en douleur. Ces deux attitudes, qui répondent à deux formes de sensibilité physiologique, sont subordonnées à une attitude intellectuelle qui les domine et qui n'est autre que la philosophie de la volonté de Puissance. De ce point de vue, pessimisme et optimisme se justifient également et représentent deux aspects également réels de la vie. La prépondérance accordée par Nietzsche au point de vue optimiste n'est qu'apparente. Elle n'est qu'un accident qui tient aux circonstances. Nietzsche venant après Schopenhauer, a, par réaction, insisté avec plus de force sur le point de vue optimiste. « La conception de la volonté de Puissance, dit M. J. de Gaultier, supposant une lutte éternelle entre les choses, suppose du même coup des triomphes et des défaites, des états de croissance et des états de déclin, des attitudes pour mourir aussi bien que des attitudes pour vivre et s'accroître. Nietzsche a reconnu la légitimité de ces attitudes pour mourir, et la philosophie du suicide forme un chapitre de sa morale. On ne saurait donc penser qu'il ait refusé à ceux qui doivent mourir le bénéfice d'une métaphysique, qu'il ait interdit à une tendance humaine de s'exprimer, de se faire une bonne conscience et de se glorifier en un paysage de motifs appropriés... La nécessité de disputer à une conception adverse, et qui a pris les devants, des énergies qui peut-être appartiennent encore à la vie ascendante, explique la violence de ses attaques contre Schopenhauer. Mais cette posture de combat ne doit pas donner le change; elle ne doit pas faire oublier que, du sommet le plus élevé de la montagne où médite Zarathoustra, la vue de Nietzsche s'est étendue à la fois sur les deux versants de l'existence, et que de ce sommet, la joie de vivre, exaltée par la métaphysique du Retour, se montre liée à une aspiration vers la mort qui trouve dans la métaphysique du Nirvâna sa justification. »

Si le livre de M. Hollitscher ne pénètre pas toujours aussi avant

1. J. de Gaultier, Schopenhauer et Nietzche, *Revue des Idées*, de février et mars 1904.

qu'on le voudrait dans la pensée de Nietzsche, il est pourtant loin d'être sans mérite. Il contient une excellente analyse des œuvres de Nietzsche, qui suit de très près la pensée et, quand il faut, le texte même du philosophe. On y trouvera aussi des vues intéressantes sur le caractère au fond théologique de la morale de Nietzsche. « Par sa conception du Retonr éternel et du Surhomme, Nietzsche, en effet, ne fait-il pas planer une fin absolue au-dessus de ce monde du devenir d'où il a exclu toute raison et toute fin? Cette conception d'un but absolu fait rentrer Nietzsche dans la catégorie de ces moralistes théologiques qu'il abhorrait. Il est lui-même ce qu'il disait que Kant était : « un Christ rusé » (*eine Art hinterlistiger Christ*). Car, quelle différence y a t-il entre l'éthique chrétienne qui pose Jésus comme l'idéal éternel et immuable et l'éthique de Nietzsche qui pose le Surhomme? Cette différence est-elle que d'un côté l'homme doit se surmonter lui-même pour se rapprocher de Jésus et finalement s'absorber en lui, tandis que de l'autre, l'homme est quelque chose qui doit être surmonté pour se rapprocher du Surhomme et devenir lui-même Surhomme? On voit suffisamment que cette différence ne réside que dans la forme » (p. 230). Ces vues concordent assez avec la conclusion de l'auteur sur la personnalité de Nietzsche qu'il résume en ce trait : « Nietzsche est un prêtre décadent ».

G. PALANTE.

Fr. Rittelmeyer. — FRIEDRICH NIETZSCHE UND DAS ERTKENNTNISPROBLEM. EIN MONOGRAPHISCHER VERSUCH, in-8°, Leipzig, 109 p., Verlag von W. Engelmann, 1903.

L'auteur commence par mentionner dans sa préface les auteurs qui se sont occupés du problème de la connaissance dans Nietzsche. Ce sont L. Stein, A. Riehl et surtout R. Eisler dans sa monographie : *Nietzsches Erlkenntnistheorie u. Metaphysik*, dont nous avons précédemment donné ici-même le compte rendu. M. Rittelmeyer reproche à Eisler de n'avoir pas assez tenu compte de l'évolution de Nietzsche, de n'avoir pas assez distingué les œuvres principales et les œuvres posthumes, enfin d'avoir trop mêlé ses propres idées à celles de l'auteur qu'il étudiait.

M. R. se propose de combler ces lacunes ou d'éviter ces défauts. Il se place au point de vue de l'évolution de la pensée de Nietzsche et divise cette évolution en trois périodes dans lesquelles il étudie successivement les œuvres principales et les œuvres posthumes. La première période comprend les œuvres d'apprentissage (*Lehrjahre*) caractérisées par l'influence de Schopenhauer; la deuxième, celles où Nietzsche est sous l'influence de la science; la troisième, les années de maîtrise (*Meisterjahre*) de Zarathoustra. A la première période se rapportent : *La naissance de la tragédie* et les *considérations inac-*

tuelles; à la deuxième : *Humain, trop humain. Le voyageur et son ombre*; *Aurore. Le gai savoir*; à la troisième : *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Par delà le Bien et le Mal*; *La généalogie de la morale*; *Le crépuscule des Idoles*; *L'antéchrist, la volonté de Puissance.*

L'auteur suit à travers ces trois périodes le développement de la théorie nietzschéenne de la connaissance. « Il y a originellement, dit-il, au fond de Nietzsche, une certaine hostilité contre la pure connaissance (*Das reine Erkennen*), hostilité qui n'a été nullement apaisée par l'influence de Schopenhauer. La tâche assignée d'abord à la pensée est de mettre en lumière sa propre insuffisance et par là de faire la place libre pour les révélations métaphysiques de l'art. « Après la déroute de la métaphysique schopenhauérienne de la volonté, la pensée se met chez Nietzsche au service de la vie et assume une tâche non plus négative mais positive, quoique toujours secondaire. Il n'y a pas d'instinct de la connaissance froide, pure, désintéressée... L'intellect ne doit être regardé que comme un moyen et un aide en vue du maintien de la vie... » (p. 82). « La vérité, continue M. R., a été aussi dès le début en butte à la défiance de Nietzsche. Flétrie des qualificatifs de haïssable et de mortelle, elle est subordonnée d'abord à la sagesse dionysienne pleine de douleur et de joie; ensuite au nouvel idéal de la Vie que fait surgir Nietzsche... La biologie et la psychologie déprécient la vérité et la réduisent à n'être dans son origine que de l'arbitraire fixé, dans son essence qu'un phénomène moral, dans sa valeur un simple moyen pour la vie, à l'égal du mensonge. » (p. 83).

Cette tendance hostile à la connaissance pure et à la vérité se retrouve dans la seconde période où Nietzsche fait une grande place à la critique psychologique et de la genèse biologique de la connaissance. « L'usage du point de vue biologique dans la genèse de la connaissance rend difficile à comprendre comment la vérité peut sortir de l'erreur. L'embarras de notre penseur se trahit particulièrement quand il cherche à expliquer objectivement la naissance de la logique et subjectivement l'instinct de vérité du penseur... après maints tâtonnements se dresse la grande thèse : le vrai, c'est l'utile. Nous retrouvons diverses pensées de la première période; notamment celle-ci que le mensonge rentre dans les nécessités vitales et que tout effort vers la vérité procède d'une foi métaphysique injustifiable. » (p. 86-87).

Nous arrivons à la troisième période. Ici se dessine la pensée de Nietzsche : la volonté de Puissance, racine commune des doctrines du surhomme et du retour éternel (p. 87). Les vues de Nietzsche sur la genèse et la critique de la connaissance se subordonnent à cette conception supérieure. Le point de vue de Nietzsche se précise et se fortifie. La pure connaissance est réduite à un domaine étroit et secondaire; elle est dépréciée comme un symptôme de décadence et un piège de la morale (*Moral-Versteck*; p. 88). Il en est de même pour la conception nietzschéenne de la vérité. Nietzsche précise et fortifie

sa théorie que vérité est synonyme d'utilité. « On peut le comparer, dit l'auteur, à un général qui investit de plus en plus étroitement la citadelle de la vérité. La thèse que la vérité et l'erreur sont nécessaires à la vie est fortifiée par cette autre qu'il n'y a entre vérité et erreur aucune différence essentielle et même que l'erreur peut être plus précieuse que la vérité. La thèse qu'une croyance métaphysique se trouve au fond de tout dévouement à la vérité est corroborée par cette autre que cette croyance métaphysique est une anomalie biologique, une forme sublimisée de l'idéal ascétique négateur de la vie. La thèse que la logique repose sur des hypothèses erronées est développée par un commentaire pénétrant de son utilité biologique et de son contenu moral. Nous pouvons remarquer sous toutes ces thèses la pensée fondamentale de Nietzsche, que la volonté de vérité est volonté de puissance. C'est ainsi que cette pensée reçoit une nouvelle justification de la psychologie de la connaissance. C'est ainsi que Nietzsche fait flotter sa bannière de victoire : Plus haute volonté de puissance : plus haute volonté de vérité! (p. 90.)

En ce qui concerne les écrits posthumes, M. R. remarque qu'ils sont propres à faire voir que l'évolution de Nietzsche a commencé plus tôt et avec plus d'indépendance qu'on ne supposait, et qu'on peut suivre une visible unité à travers cette évolution (p. 90).

Dans la partie critique de son travail l'auteur discute les thèses de Nietzsche sur le processus psychologique, sur le contenu objectif et la valeur de la connaissance. Il réfute en particulier la conception nietzschéenne de la vérité. « Nous discuterons un peu, dit-il, la thèse essentielle de Nietzsche : ce qu'on appelle vérité n'est rien autre chose que l'utilité pour le maintien de l'espèce. On pourrait peut-être répondre à cette affirmation par cette seule question : comment alors une espèce pourrait-elle découvrir des vérités telles que celle-ci : que tous ses membres vieillissent et meurent? »

« Toutefois essayons de pénétrer plus avant dans la pensée de Nietzsche. Il nous dit encore, dans la justification psychologique de son affirmation, que cela est défini comme *vrai* qui donne le mieux le sentiment de la force et de la sécurité. Mais s'il y a des pensées dont le contraire donnerait un bien plus vif sentiment de puissance et de sécurité et qui pourtant sont tenues pour vraies; si une pensée perd sa capacité de donner le sentiment de la force et de la sécurité dès qu'elle n'est plus tenue pour vraie, c'est que Nietzsche a renversé le rapport réel du processus psychologique. Ce n'est pas parce qu'une pensée donne puissance et sécurité qu'elle est tenue pour vraie; mais c'est parce qu'elle est tenue pour vraie qu'elle donne dans certaines circonstances un sentiment de force et de sécurité. Quand Nietzsche, présentant autrement sa pensée, dit : L'intellect pose son plus libre pouvoir comme criterium du vrai, il ne distingue pas clairement entre l'action et la réaction. Ce n'est pas son plus libre pouvoir, mais au contraire sa nécessité la plus contraignante que l'intellect pose

comme mesure du vrai. Les vérités ne se rencontrent pas sur le terrain où l'intellect s'affranchit de l'objet, mais précisément sur le terrain où il se sait déterminé par l'objet et agit d'une manière dépendante de lui » (p. 96).

Dans l'ensemble, l'étude de M. R. est une bonne contribution à la psychologie de la connaissance dans Nietzsche, et complète utilement le travail de M. Eisler sur le même sujet.

G. PALANTE.

Arthur Drews. — NIETZSCHES PHILOSOPHIE. In-8, 558 pages, Heidelberg, Carl Winter, 1904.

Gros volume compact, documenté et détaillé; bon travail d'ensemble sur la philosophie de Nietzsche. Nous ne nous attarderons pas à suivre dans les détails l'évolution de Nietzsche telle que l'auteur l'expose en la divisant en trois périodes comme le font généralement les commentateurs de Nietzsche : 1e période, Influence de Schopenhauer et de Wagner; 2e période, Influence du Positivisme; 3e période, La philosophie personnelle du libre vouloir du *moi*.

Nous insisterons un peu sur le point de vue où M. D. se place pour juger Nietzsche. L'auteur est hostile à la lignée philosophique qui prend son point de départ dans le *cogito ergo sum* de Descartes et dont la caractéristique est d'expliquer la réalité par la pensée, l'objet par le sujet conscient. Cette philosophie aboutit au subjectivisme phénoménaliste de Nietzsche. Cela, d'après M. Drews, suffit pour la condamner. « Celui qui, comme l'auteur, s'est proposé comme tâche de sa vie de combattre sous toutes ses formes et dans toutes ses conséquences le *cogito ergo sum*, cette hypothèse dogmatique invérifiée de la philosophie moderne et qui depuis plus de dix ans, en opposition avec l'esprit régnant, ne s'est pas lassé de pousser à une révision des basses de la pensée moderne, celui-là ne peut être que rempli de satisfaction quand il voit ce nouvel essai pour pénétrer l'essence des choses du point de vue du *cogito ergo sum* se réfuter et s'abolir lui-même dans ses conséquences; il est reconnaisant à Nietzsche d'avoir démontré l'impossibilité d'une pareille tentative et de l'avoir démontré non seulement par sa philosophie, mais par sa destinée. Puisse le sacrifice de Nietzsche n'avoir pas été vain et enseigner aux contemporains que toute tentative pour saisir l'être immédiatement dans la conscience personnelle aboutit fatalement à la folie, à l'anéantissement complet et à l'extinction de l'intelligence personnelle... (Préface, page VIII).

Ce n'est pas ici le lieu de trancher le débat entre la philosophie subjectiviste qui procède du *cogito ergo sum* et la propre philosophie de l'auteur (qu'il appelle : le monisme concret de l'esprit absolu inconscient); ni même de décider si la philosophie de Nietzsche procède du *cogito ergo sum* de Descartes, ce qui est discutable. Il importe seulement de dire en passant et une fois de plus combien est

agaçante cette façon de réfuter une philosophie par ses conséquences et en lui faisant porter la responsabilité de tel événement malheureux (ici la folie finale de Nietzsche). On ne voit absolument pas le rapport qui existe entre le subjectivisme philosophique et la folie où sombra Nietzsche. La représentation subjectiviste, phénoménaliste, et même illusioniste, du monde, n'exclut en rien la parfaite santé de l'esprit qui s'y livre. Des intelligences très lucides et très fermes se sont complues et se complaisent encore dans cette conception du monde dont M. Drews s'écarte avec une crainte un peu comique et qui rappelle l'épouvante du bon Thomas Reid devant le nihilisme de Hume dans lequel il voit s'effondrer sa famille elle-même[1].

Il faut bien voir qu'il en est des philosophies comme des nourritures. Telle qui convient et agrée à l'un ne pourra convenir et agréer à l'autre. Bien plus, telle vérité qui nous convient à un moment donné ne nous convient plus par la suite et dès lors cesse d'être *notre* vérité. Une intelligence ferme se maintient intacte et libre à travers ces changements qui sont pour elle une condition de santé. M. Remy de Gourmont a dit le mot exact sur cette prétendue nocivité des doctrines philosophiques. « Les notions d'utilité et de nocivité appliquées aux idées sont peu précises. On a vu telle idée, réputée très dangereuse, convenir au salut d'un homme, d'une famille, d'une société, de la civilisation même. Les idées sont extrêmement maniables et plastiques. Il n'y a peut-être pas d'idées mauvaises pour un cerveau sain et de forme normale. Il n'y en a peut-être pas de bonnes pour un cerveau chantourné et malade[2]. »

Au surplus que prouve la fin de Nietzsche? La maladie d'un homme a-t-elle un effet rétroactif sur la valeur de ce qu'il a pu penser ou faire? Autant dire d'un grand peintre qui tomberait dans la folie que ses toiles sont, pour cette raison, sans valeur.

G. PALANTE.

O. Ewald. — NIETZSCHES LEHRE IN IHREN GRUNDBEGRIFFEN. DIE EWIGE WIEDERKUNFT DES GLEICHEN UND DER SINN DES UBERMENSCHEN, 1 vol. in-8, 141 pages, Berlin, E. Hofmann, 1903.

L'auteur nous prévient dans sa préface qu'il ne s'agit pas ici d'un simple exposé des idées de Nietzsche sur le Retour éternel et sur le Surhomme. L'auteur a pris ces deux conceptions en elles-mêmes, « abstraction faite de Nietzsche », et s'est proposé de déterminer leur contenu logique et éthique. Il a examiné « ce que peut être le Retour éternel et le Surhomme *en général* et non pas seulement pour Nietzsche, quitte à confronter ensuite cette conception générale avec celle de Nietzsche » (p. 6).

1. Voir Taine, *Les philosophes français au XIXe siècle.*

2. R. de Gourmont, Les sources de l'idéalisme, *Mercure de France*, octobre 1904, p. 14.

Ces lignes indiquent assez le caractère d'un livre dont l'objet semble moins être de nous faire connaître les idées de Nietzsche que celles de l'auteur lui-même sur le Retour éternel et sur le Surhomme.

Après avoir étudié le Retour éternel comme problème cosmologique, l'auteur étudie le Surhomme dans ses rapports avec la théorie de l'évolution. Il montre l'insuffisance de l'interprétation réaliste (biologique et sociale) que l'évolutionnisme donne du Surhomme.

Pour l'auteur, le Retour éternel et le Surhomme ont une valeur symbolique et une signification morale. Le Surhomme est un symbole de la nature infinie de la personne humaine. Le Retour éternel est un symbole de l'éternité et de l'immutabilité de cette nature et de cette valeur supérieure. L'auteur traduit ainsi les deux conceptions nietzschéennes dans un langage qui les rapproche de l'idéalisme moral de Kant. « Ces deux conceptions, dit-il, ne doivent pas être prises dans un sens réaliste et dogmatique, mais dans un sens symbolique. Elles sont toutes deux des figures destinées à donner une forme concrète à des vérités morales. On peut les traduire en une formule impérative analogue aux formules kantiennes. L'hypothèse du Surhomme se traduirait ainsi : « Agis comme si tu voulais créer le Surhomme en le réalisant en toi ». L'idée du Retour éternel se traduirait en cette autre formule impérative qui approfondit la première : « Agis comme si chaque moment possédait une valeur d'éternité et comme si tu embrassais tout l'avenir dans l'indivisible présent » (p. 71, 72).

Ailleurs l'auteur remarque que les deux conceptions du Retour et du Surhomme s'absorbent dans l'idée de la valeur que l'homme affranchi des chaînes du temps se confère à lui-même (p. 130).

Là aussi se trouve la vraie base de l'immortalité. « Tant que l'homme est un élément phénoménal, il ne peut aspirer à une durée éternelle. En tant qu'il participe à l'absolu, il est en dehors du temps. C'est ainsi que le Bouddhisme enseigne le *Nirvâna* à côté du *Sansara* ; c'est ainsi que Schopenhauer, restaurateur de cette doctrine, enseigne le caractère éphémère de l'intellect en face de la volonté ; que Kant défend la conception transcendante de l'Impératif catégorique. Tous s'accordent à purifier l'idée d'immortalité de tout élément sensible et à la placer dans une région supérieure ». (p. 98).

« L'immortalité, continue l'auteur, n'est ni une aspiration, ni un don ; elle est un critérium des valeurs morales. L'éternité comme prédicat de l'espèce nous enferme dans une impasse qui arrête le libre regard. L'idée d'immortalité dépasse le phénomène-homme et le concept d'espèce pour s'élever à des valeurs qui portent à l'absolu l'idée de l'individu » (p. 95). « Il ne faut pas en effet confondre égoïsme et individualisme. L'égoïsme exclut la valeur véritable de l'individu en tant qu'il le réduit à un ensemble d'instincts. L'individualisme exclut les motifs égoïstes en tant qu'il veut donner à l'individu une valeur indépendante d'eux (p. 95).

Tel est l'idéalisme moral où semble se résumer la doctrine de l'auteur.

Dans la seconde partie du livre M. E. aborde le problème de la civilisation (*Kulturproblem*). Il s'y déclare partisan d'une conception individualiste de l'histoire qui accorde le premier rôle non aux masses mais aux individus d'élite. Ici se place une théorie particulière; c'est la distinction que fait l'auteur entre deux natures ou types d'hommes : les natures élémentaires et les natures historiques. Elles semblent se distinguer fondamentalement d'après l'auteur par le rapport différent qu'elles soutiennent avec l'idée de temps; les unes vivant surtout dans le présent, les autres tournées vers le passé en même temps que vers le présent et ayant un sentiment plus profond du lien qui unit passé et présent...

D'ailleurs les considérations métaphysiques et psychologiques sur lesquelles l'auteur fonde cette distinction sont assez obscures; parfois même étranges et quelque peu fantaisistes, quand par exemple l'auteur, poursuivant cette distinction jusque sur le terrain de la psychologie de l'amour, prétend que les natures élémentaires (non-historiques) sont sensuelles en amour, tandis que les natures historiques y sont idéalistes (Don Juan d'une part, Faust de l'autre), et quand il va jusqu'à dire qu'au point de vue pathologique les unes inclinent au sadisme et les autres au masochisme[1].

L'auteur applique à la psychologie de Nietzsche et à l'évolution de sa pensée la distinction entre natures élémentaires et natures historiques. Cette application est également fort discutable.

G. PALANTE.

Dr Richard Oehler. — FRIEDRICH NIETZSCHE UND DIE VORSOKRATIKER. in-8, 167 p. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1904.

Ce livre est une étude claire, bien conduite et bien documentée sur les sources helléniques de la philosophie de Nietzsche. L'auteur, philologue autant que philosophe, a colligé scrupuleusement dans les écrits de Nietzsche les remarques éparses sur les anciens sages qui l'ont en partie inspiré.

Dans son introduction l'auteur remarque que l'antiquité classique a eu sur Nietzsche une action plus durable que Schopenhauer et Wagner.

Il expose ensuite l'attitude de Nietzsche vis-à-vis de l'antiquité classique. Pour Nietzsche, nous devons nous rattacher à l'antiquité. Le christianisme n'a été qu'un fâcheux entr'acte. La culture antique a une plus haute valeur que la culture chrétienne. Les caractères de la culture antique sont: le culte et la pleine mise en valeur des grandes individualités; le naturel dans la vie et dans les mœurs; la simplicité de la pensée scientifique, la mesure dans l'art, etc. D'après Nietzsche l'antiquité vraiment classique se rencontre dans l'hellénisme, bien

1. Voir la note au bas de la page 118.

que Nietzsche ait mitigé plus tard ses jugements sévères sur les Romains.

Dans l'hellénisme lui-même, Nietzsche fait une distinction. L'antique période antésocratique contient une pure révélation du génie grec. Immédiatement après Périclès commence la décadence que Nietzsche explique d'abord par les guerres persiques, ensuite par la personnalité de Socrate qui est pour Nietzsche le symptôme et le type de la décadence grecque. Socrate et Platon ont orienté dans une fausse direction la philosophie occidentale.

La philosophie antésocratique donne la pure expression du génie grec, aussi bien que la tragédie antique. C'est pourquoi Nietzsche appelle cette philosophie une philosophie tragique. La joie du Tragique est un signe de santé. Les philosophes antésocratiques sont sains, comparés à Socrate et à Platon. La vertu chez eux est encore instinctive et n'est pas gâtée par la réflexion. Mais déjà, dès cet âge, apparaissent des dangers, des menaces de décadence contres lesquels les vieux philosophes luttent pour maintenir la pureté du génie hellénique. Nietzsche note comme traits caractéristiques de ces vieux penseurs: leur haine contre le mythe, qui ne leur semble pas assez pur, assez lumineux, et auquel ils veulent substituer un plus clair soleil de vérité; leur hostilité contre la conception de la Polis, fondée elle-même sur le mythe; leurs tendances panhelléniques qui vont chez Héraclite, jusqu'à abattre la barrière entre grec et barbare (p. 50.) Ce sont des esprits réformateurs qui eussent accompli une réforme hellénique dont celle de Socrate ne donne pas l'idée. Que n'ont-ils réussi! Ils eussent peut-être épargné à la Grèce la guerre persique, la victoire et l'hégémonie d'Athènes qui eut de si funestes conséquences. Cette réforme de la culture hellénique eût été un admirable sol pour une floraison de génies telle qu'il n'y en eut jamais. « Le chemin de Thalès à Socrate, dit Nietzsche, est immense. Tout ces hommes sont sculptés dans le même marbre; c'est une république de génies, leur philosophie est une philosophie d'hommes d'État... » Et l'auteur rapporte ce mot de Diels, l'éditeur des fragments des antésocratiques: « Ce fut là la fleur de printemps du génie Grec. » (p. 52.)

L'auteur rapporte en détail les jugements de Nietzsche sur les différents philosophes antésocratiques, et il insiste notamment sur les rapports qui l'unissent à Héraclite et aux Sophistes. La parenté d'Héraclite et de Nietzsche apparaît dans leur théorie du Devenir et dans leur commune glorification de la guerre. L'antique doctrine du Retour éternel, née peu à peu chez les premiers sages helléniques, revit chez Nietzsche. Enfin l'immoralisme de Nietzsche a son terme correspondant dans la Sophistique.

G. Palante.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di Filosofia e Scienze affini.

(*Le numéro de janvier-février est consacré à Spencer.*)

G. Salvadori. *Herbert Spencer.*

Le seul Anglais qui ait eu l'esprit de synthèse et ait construit un système général de l'univers; le plus grand génie du XIXe siècle; penseur profond; doué d'un sens exquis des choses de l'art; caractère noble en sa modestie; l'épithète de *parfait* lui convient.

G. Marchesini. *La métaphysique d'Herbert Spencer.*

Le système de Spencer se ramène à deux éléments : la loi de l'*évolution* et l'*Inconnaissable*. Par l'affirmation de l'Inconnaissable, Spencer est métaphysicien. Or cette affirmation résulte plutôt du sentiment religieux de la race anglaise que des exigences de la raison. Un *monisme agnostique* est contradictoire. Et la *relativité de la connaissance*, ainsi comprise, est fausse; il n'y a pas de science *absolue* au delà de la science *relative*, symbole des choses, mais seul produit représentatif de leur évolution. La *science* ne peut être réconciliée avec la *religion* par là, puisque tout acte d'adhésion scientifique est un acte de *connaissance*. L'*Absolu moral* exprime l'impossibilité d'atteindre le terme du progrès; ou bien s'il se rattache à l'Inconnaissable, il contredit l'évolution morale, laquelle suppose la science des motifs déterminants.

G. Tarozzi. *La synthèse d'Herbert Spencer.*

La synthèse évolutionniste de Spencer, c'est la projection de l'histoire, caractéristique du XIXe siècle, dans l'explication de l'univers; et c'est pourquoi, trouvant à l'aurore du XXe siècle les conceptions naissantes les plus divergentes de celles qu'elle implique, elle est impérissable, puisque ces conceptions ont été formées par le siècle qu'elle représente.

E. Troilo. *La doctrine d'Herbert Spencer sur la connaissance.*

L'auteur repousse la thèse de l'*Inconnaissable*, s'attachant en particulier à montrer que la conscience *indistincte* n'est pas le produit naturel de l'évolution, que les progrès de la science vont dans le sens du connaissable, que l'on n'a pas le droit de regarder comme définitives les explications actuelles et insuffisantes des données ultimes de la science. Il repousse également la thèse du *réalisme transfiguré*, laquelle suppose à nouveau l'Inconnaissable en le confondant avec sa représentation connaissable. Il considère comme légitime, mais

comme provisoire le critère de l'*inconcevabilité de la négative*, engendrée par l'expérience héréditaire. — Mais si les *résultats* de la gnoséologie de Spencer sont inacceptables ou incomplets, la *position* qu'il a donnée au problème est la véritable, car il a substitué à l'*autonomie* de la théorie de la connaissance, telle que l'avait comprise Kant, la dépendance de celle-ci à l'égard du développement de la science objective et subjective.

P. Orano. *Spencer et l'avenir.*

L'évolutionnisme de Spencer a tué la pensée religieuse et métaphysique et substitué le *fait* à l'*idée*, la *vie* à la *pensée de la vie*; dépassant, par ses résultats, l'efficacité de sa propre doctrine, il a précisé la valeur et la signification de la pensée.

C. Ranzoli. *La fortune d'Herbert Spencer en Italie.*

La philosophie de Spencer a trouvé plus d'adeptes en Italie que partout ailleurs. Cet accueil ne remonte guère au delà de 1870. Auparavant, les esprits étaient dominés par l'idée fausse d'une philosophie *nationale*. On s'achemina vers le positivisme et le spencérianisme grâce à la largeur compréhensive des hégéliens de Naples groupés autour de Spaventa. Et il se trouva que le positivisme spencérien répondait à une tradition expérimentale qui remonte en Italie jusqu'à Bruno, Campanella et Galilée et qui s'était perpétuée jusqu'au XIXe siècle avec Gioja et Galluppi, entre autres. — La *pédagogie* de Spencer fut accueillie avec une particulière faveur; et l'auteur donne un aperçu symptomatique des objections qui lui furent adressées du point de vue théologique, notamment par Calzi. — Mais la thèse de l'Inconnaissable eut ce privilège de réunir contre elle les hégéliens, les néo-kantiens, les spiritualistes chrétiens et les positivistes (l'attaque décisive fut réalisée par Ardigò).

A. Crespi. — *La religion dans la philosophie d'Herbert Spencer.*

Spencer rapporte à tort l'origine de la religion au culte des ancêtres, alors qu'il faudrait chercher cette origine dans un animisme et un sociomorphisme primitifs. Il n'établit qu'un lien artificiel entre le développement économique et le développement religieux. De là le dualisme impliqué dans son monisme *agnostique*. Pour avoir négligé le monisme originel, il ne voit pas l'avènement du monisme *naturaliste* et la dissolution à venir de la pensée religieuse. Et c'est à tort qu'il identifie le sentiment scientifique de l'inconnu avec le sentiment religieux du *mystère*. La religion, et son dérivé, la métaphysique, n'ont eu sur la connaissance qu'une influence indirecte, grâce à l'élément critique qu'elles renfermaient.

G. Santini. — *H. Spencer et G. D. Romagnosi.*

Romagnosi, avant Spencer, a rattaché l'ordre moral à l'ordre physique, placé la fin morale dans le perfectionnement naturel, mis la justice dans la conformité à l'ordre de la nature, introduit le concept de la variation, établi entre la morale théorique et la morale pratique le rapport qui rattachera la morale relative à la morale absolue, mérité

enfin le reproche d'athéisme (que lui adressa Rosmini) parce qu'il faisait des causes premières et des destinées éternelles un inconnaissable.

F. Momigliano. — *Les idées de Herbert Spencer sur l'esthétique.*

L'auteur combat la thèse spencérienne suivant laquelle le beau serait l'utile qui a cessé d'être utile; il affirme que l'art, touchant aux plus hautes idéalités, a dans l'éducation une place prépondérante, et que l'*hellénisme* vaut bien l'*américanisme*.

G. Tarozzi. *La liberté.* Le concept de *liberté*, sensible d'abord dans l'ordre *politique*, a un contenu *psychologique*, *moral* et *social*. La liberté n'est pas *choix* mais *création*; elle est sacrifice et amour. La métaphysique de Kant et de Schopenhauer a donné le sentiment de la liberté créatrice; la psychologie scientifique en a approfondi la notion. Faute d'une *philosophie de la liberté*, le XIXe siècle a posé l'*ignorabimus*, et avec lui l'*hédonisme* et le *mysticisme*.

G. de Angelis. —*Fragment d'une logique formelle de la géologie.*

A propos de la *stratigraphie*, l'auteur montre que la géologie deviendra science *positive* dans la mesure où elle bannira les jeux de l'imagination, les idées préconçues, les hypothèses non confirmables et le goût de la probabilité.

G. del Vecchio. — *Le droit et la personnalité humaine dans l'histoire de la pensée.* La *philosophie du droit* a suivi les destins de la philosophie *générale*. Elle est née lorsque la *personne humaine* est devenue théoriquement et pratiquement principe de science et d'action. Kant et Fichte ont marqué comme l'apogée de ce développement. Elle a langui et s'est trouvée presque absorbée par la sociologie lorsque le positivisme eut dissous la personnalité. Elle renaîtra lorsque la critique aura retrouvé dans le moi le principe général.

G. Trespioli. — *La pensée juridique et sociale en Italie à l'époque moderne.* Deux articles historiques dans lesquels est mise en relief l'influence exercée par la pensée juridique et sociale sur l'Italie du XVIe siècle.

G. A. Colozza et G. Marchesini. — *La coordination des matières et les professeurs spécialistes dans nos écoles moyennes.*

Colozza déplore le manque d'unité dans l'enseignement secondaire. Il en voit la cause dans la multiplication des professeurs spécialistes (application vicieuse à la pédagogie de la loi économique de la division du travail) et le remède dans la concentration des matières enseignées que l'on confierait à un très petit nombre de professeurs. — Marchesini n'admet par ce remède, car chaque enseignement réclame une compétence spéciale; il fait appel à une surveillance habile, à une formation meilleure du corps enseignant, et à l'entente spontanée des spécialistes.

G. Vailati. — *A propos d'un passage du Théétète et d'une démonstration d'Euclide.*

Partant d'un passage du Théétète, où Socrate montre à Protagoras que l'hypothèse de la vérité de la thèse relativiste soutenue par le

sophiste entraîne la fausseté de cette même hypothèse, Vailati distingue cet argument de l'argument ordinaire *ad hominem*, et de l'habituelle *réduction à l'absurde*; il en montre l'application chez Euclide (alors que nul schème aristotélicien ne le comprend); il note que le logicien Saccheri (XVIIe et XVIIIe siècles) en releva l'existence et s'en servit pour essayer de démontrer le postulat des parallèles (préludant, par ses recherches, aux géométries non-euclidiennes); il y voit, enfin, une sorte d'arguments *ad homines*, comprenant toutes les alternatives possibles et faisant sortir de la vérité de chacune d'elles, sauf une seule, sa propre négation.

F. Pietropaolo. — *La synthèse a priori*

Article au-dessous de toute critique, dirigé contre Masci et Fiorentino. Assimilation, présentée comme l'hypothèse la plus *vraisemblable*, de la force psychique à l'étincelle électrique, douée, d'ailleurs, d'*autosynthèse* (!). Négation dogmatique de tout élément *a priori*, par la suppression radicale du moi, réduction de toute activité psychique à l'activité sensitive. Affirmation positive (?) de l'énergie infinie, indistincte, inconnue et non inconnaissable, qui est le Dieu des positivistes (pas de tous) et dont nous sommes un fragment. Bref, *métaphysique* qui, comme le dit l'auteur au sujet des éléments *a priori*, « n'appartient plus qu'à l'histoire ». (Notons cette *méprise* : Descartes, en réduisant le monde à la matière et au mouvement, a *voulu* y réduire la pensée; et cette autre : Kant a localisé les *formes a priori* dans la matière cérébrale.)

A. Ferro. — *Le matérialisme* (2 articles).

1) *Exposé*, 2) *Critique*, au point de vue *gnoséologique*, au point de vue *métaphysique* (nature de l'atome); irréductibilité de l'état de conscience aux états cérébraux. Conclusion : les lois *logiques* diffèrent des lois *naturelles* aveugles; il faut renoncer au matérialisme, ou concevoir la matière autrement que le physicien, le chimiste et le physiologiste.

G. Cimbali. — *Les courants négatifs inconscients et la philosophie du droit*. A propos de l'*Encyclopédie juridique* de Filomusi-Guelfi. Tout en refusant d'accepter le théologisme de l'auteur, Cimbali se déclare partisan du positivisme *social rationnel*, qui oppose le *droit* à la *nature*; et il blâme les concessions imprudentes faites en cet ouvrage au *pseudo-positivisme*, qui réduit le droit au droit *positif*, et la *philosophie* du droit à l'*histoire de l'évolution* du droit, niant ainsi l'*idéologie et* la *téléologie humaines*, supprimant la *justice*, et frayant la voie à Nietzsche, par le meurtre de Grotius. Ces *courants négatifs inconscients* s'expliquent par le besoin de justifier notre *décadence morale* au moyen d'une théorie adéquate.

G. Chiabra. — *La « Fable des abeilles » de G. Mandeville* (2 articles).

Contient la première traduction en italien de la *Fable des abeilles*. — Chiabra regarde Mandeville comme le plus vigoureux adversaire de l'*eudémonisme* au XVIIIe siècle, comme le précurseur *négatif* de Kant, et aussi comme le précurseur de Nietzsche.

R. Ardigò. — *Connaître. — Penser. — Vouloir* (3 articles).

Ces trois articles constituent les deuxième, troisième et quatrième parties de l'ouvrage d'Ardigò : *La formation naturelle et la dynamique de l'âme.* — Connaître, c'est *représenter*, *affirmer*, *entendre*, *rapporter*.

Ardigò insiste sur les catégories sous lesquelles est subsumée la donnée sensible; mais il ne réduit pas ces catégories à celles que déterminait Kant, il repousse la distinction entre les intuitions et les concepts, il explique la subsomption par voie associative, et les catégories elles-mêmes par voie de répétition rythmique; il réfute la thèse qui fait des données sensibles des données particulières, il montre que la connaissance débute par l'indistinct, et qu'une donnée implique par association tout le fonctionnement psychique; il échappe par là aux doctrines sensualistes et intellectualistes, à la théorie des idées transcendantes et à la théorie de l'inconnaissable (produit du rythme qui donne la substance et la cause, alors que, les termes auxquels nous sommes conduits demeurant inconnus, nous n'avons plus qu'un schème vide et que nous réalisons ce schème anthropomorphiquement). — *Penser*, c'est « *cérébrer* », *rêver*, *imaginer*, *réfléchir*, *raisonner*. Dans la « cérébration », Ardigò note l'influence exercée sur l'action cérébrale par le corps et par le milieu physique, il signale les analogies de fonctionnement entre le cerveau et les autres organes, et les habitudes contractées par le cerveau. Dans le *songe*, il retrouve le travail de l'*autosynthèse*. Il conclut son article en faisant du fait expérimental, soit donné dans l'expérience particulière, soit fourni par la répétition rythmique, l'*impératif logique*. — *Vouloir*, c'est *tendre*, *résoudre*, *faire*. Ardigò tranche le problème de la causalité psychique, en notant qu'il s'agit d'une causalité *phénoménale*, et que matière et esprit sont l'un et l'autre des complexus de sensations (hétérosynthèse et autosynthèse). Il nie la distinction entre le spontané et le volontaire et l'intervention de la *volonté* libre; il explique la liberté par les diverses tensions qui produisent des possibilités diverses et concourantes. Il insiste sur le *faire* religieux; considère la religion comme l'effet d'une illusion; affirme que le positivisme assure les *idéalités* mieux que la religion ne le peut faire, puisque celle-ci les emprunte, tandis que la raison les produit; repousse les raisons de sentiment, parce que les sentiments changent avec les représentations; admet enfin que le sentiment religieux subsistera chez la foule.

G. Marchesini. — *Vers le nouvel idéalisme?*

A propos d'un article de Chiappelli, Marchesini, combattant le *néo-idéalisme*, accorde qu'une âme religieuse et qui trouve dans le mystère son unique refuge est fondée psychologiquement à croire, mais il s'agit là d'un cas individuel, et non d'une justification objective. Or pourquoi reprocher à la science de n'avoir pas atteint le *fond absolu des choses*, si ce fond absolu est une illusion de l'esprit, renforcée par l'*intellectualisme* latent et exagéré des idéalistes, qui se contredisent

ainsi eux-mêmes, eux les champions du sentiment? Et de quel droit nier que les plus hautes *idéalités* humaines soient compatibles avec le positivisme, alors que celui-ci implique les créations *humaines* et sociales, donc les *idéalités*, et mérite ainsi d'être appelé *idéaliste*, mesurant l'idéal à l'expérience et repoussant une foi qui serait vraie uniquement parce qu'elle mériterait de l'être?

M. MONTESSORI. — *Influence des conditions de famille sur le niveau intellectuel des écoliers.*

Série d'observations et de statistiques. — Conclusion : le jugement des maîtres, au lieu de s'appuyer sur les seuls *effets* psychologiques, devrait se baser sur les *causes* biologique et sociales. Il convient de *séparer* les aristocrates et les prolétaires (au sens *physiologique* des termes). Les concurrents doivent être placés dans des conditions identiques. L'*école* doit remplacer, comme le fait au dehors la société moderne, l'antique forme de la justice par la fraternité et la solidarité humaines.

GUSTAVE BRUNELLI. — *Le concept de l'individu en biologie.*

Histoire du concept de l'individualité dans la science et la philosophie. L'individualité n'est pas *absolue*, mais relative. La nature procède à la fois par agrégation et par différenciation. Le fait organique et le fait social sont analogues. La recherche de l'individu a toujours pour terme l'unité de la nature.

GIOVANNI ALLARA. — *Conscience, sentiment du moi, autoconscience.*

Allara distingue : la *conscience*, caractère général du fait psychique; le *sentiment du moi*, réflexe psychique de toute la vie organique, et compatible avec une conscience *impersonnelle*; l'*autoconscience* (conscience du moi), distinction lentement acquise entre le moi et le non-moi, obtenue par association des éléments psychiques, souvent nominale (lorsque nous rapportons simplement les faits psychiques au *symbole* du moi), jamais complète et toujours susceptible de se désagréger.

J. SEGOND.

Rivista Filosofica, 1904.

A. FAGGI. — *H. Spencer et son système philosophique.*

La pensée de Spencer est restée parfaitement cohérente, depuis l'*Essai sur le Progrès* jusqu'aux *Faits et Commentaires*; et c'est en vain que Chiappelli et Allievo ont cru découvrir, dans ce dernier ouvrage, un abandon de l'agnosticisme. — Il restera de Spencer la théorie générale de l'*évolution* (mais applicable, quoi qu'il en dise, seulement aux sciences *concrètes*); l'*individualisme*, correctif naturel du socialisme; l'importance assignée à la *psychologie*; la théorie de l'*Inconnaissable* (que l'auteur défend contre Ardigò). — Mais l'agnosticisme laisse place, non seulement à l'*émotion philosophique*, mais à l'*émotion religieuse*, à la *foi morale*.

C. Cantoni. — *Un chapitre d'introduction à la critique de la Raison pure de Kant.*

Remaniement d'un chapitre de l'ouvrage de Cantoni sur la *philosophie de Kant*. Relevons l'explication qu'il donne de la distinction Kantienne entre les jugements *synthétiques* (lesquels portent sur le *réel*) et les jugements *analytiques* (lesquels portent seulement sur l'*idée*) et l'affirmation que Kant n'a pu établir, sans le secours de la psychologie, la possibilité des jugements synthétiques *a priori*.

E. Juvalta. — *La doctrine des deux morales de H. Spencer.*

Trois articles. 1) *Exposé* : le rapport entre les deux morales est analogue à celui qui existe entre la mécanique pure et la mécanique appliquée, et il a été mal compris, soit par les idéalistes, soit par les naturalistes de la morale. 2) *Critique préliminaire*. La morale devant, selon Spencer, déterminer les normes de la conduite, une question préjudicielle se pose : la morale normative est-elle possible? Il est certain que la morale n'a pas à établir ou à justifier le *devoir*; mais il n'est pas certain *a priori* qu'elle n'ait pas à déterminer les normes d'après la position d'une fin idéale. On s'est accordé à lui assigner une méthode régressive, toujours pratiquée en fait, et partant des normes données; mais le relativisme historique, s'il a pu ainsi *ordonner* les normes, n'a pu les *justifier*; et l'idéalisme pragmatique, s'il a pu les justifier à l'aide d'un postulat métaphysique, n'a pu trouver en ce postulat surnaturel un critère des normes de la vie. La méthode progressive, pratiquée par Spencer, peut donc se défendre. — 3) *La doctrine de Spencer et la morale comme science*. Il faut distinguer entre le principe de la distinction spencérienne entre les deux morales et l'application qu'il en fait conformément à la théorie de l'évolution. Or cette deuxième tâche fausse chez lui la réalisation exacte de la première. En *supposant* le postulat de la *désirabilité* de la *justice*, l'Ethique pure posera et justifiera, du point de vue de l'*homme* juste et de la *société* juste, les normes qu'adaptera aux conditions réelles l'Ethique appliquée. Prouver le postulat appartiendrait, non à la morale *scientifique*, mais à la métaphysique; ainsi, du point de vue scientifique, il y a plusieurs morales possibles, toutes *hypothétiques*.

V. Alemanni. — *Le concept actuel de l'« Histoire de la Philosophie ».*

L'histoire de la philosophie, si elle ne peut faire abstraction des facteurs sociaux, ne saurait être assimilée entièrement, au point de vue de ses méthodes, à l'histoire générale de la civilisation. Elle doit avoir le souci du développement de la pensée philosophique, et se rappeler que c'est la continuité de celle-ci qui fait l'unité de l'histoire humaine. Elle doit considérer la *crise* philosophique surtout chez les grands penseurs. Elle ne peut laisser de côté la question de la *vérité* philosophique, si la philosophie a une fonction essentiellement *morale*.

A. Aliotta. — *Psychologie de la croyance.*

Psychologiquement, on a tenté d'expliquer la croyance du point de vue *associationniste* et du point de vue *volontariste*. Or on ne peut

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

GRASSET. — *Les Centres nerveux : physiopathologie clinique.* In-8°, Paris, J.-B. Baillière.

FABRE (Joseph). — *La Pensée chrétienne. Des Évangiles à l'Imitation.* In-8°, Paris, F. Alcan.

L. GUÉRIN. — *Solution de la question sociale.* In-8°, Nîmes, Gory.

SANGNIER (Marc). — *L'esprit démocratique.* In-12, Paris, Perrin.

BAZAILLAS. — *La Vie personnelle.* In-8°, Paris, F. Alcan.

HÉBERT. — *L'évolution de la foi catholique.* In-8°, Paris, F. Alcan.

BELLANGER. — *Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit.* In-8°, Paris, F. Alcan.

LICHTENBERGER. — *Henri Heine penseur.* In-8°, Paris, F. Alcan.

J. KING. — *The differentiation of the religions consciousness.* In-8°, New-York, Macmillan.

BRYCE. — *Sociological Papers for 1904.* In-4°, London, Macmillan.

CASTELLIERI. — *Ueber Wesen and Gliederung der Geschichtswissenschaft.* In-8°, Leipzig, Dyks.

E. LUCKA. — *Otto Weininger; sein Werk und seine Persönlichkeit.* In-8°, Wien, Braumüller.

Philosophische Gesellschaft zu Wien; Vorträge von MÜLLER, EXNER, GOLDSCHIED, EISLER. In-8°, Leipzig, Barth.

REINKE. — *Philosophie der Botanik.* In-8°, Leipzig, Barth.

HEYMANS. — *Einführung in die Metaphysik.* In-8°, Leipzig, Barth.

G. SIMMEL. — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie.* In-8°, Leipzig, Duncker-Humblot.

BAHNSEN. — *Wie ich wurde, was ich ward,* hgb. v. R. Louis. In-8°, München, G. Müller.

E. RIGNANO. — *La sociologia nel Corso di filosofia positiva d'A. Comte.* In-12, Palermo, Sandron.

SIKORSKI. — *Vseochtchaïa psichologiia s. phiziognomikoii.* In-4°, Kieff.

G.-G. CAREÑO. — *La imagen generica y la idea.* In-12, Madrid, Saens de Jubers.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, etc.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour **Arcachon, Biarritz Dax, Pau** et les autres **stations hivernales** du Midi de la France :

1° Des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 p. 100 en 1re classe et de 20 p. 100, en 2e et 3e classes.

1° Des billets d'aller et retour de famille, de 1re, de 2e et de 3e classe comportant des réductions variant de 20 p. 100 pour une famille de 2 personnes à 40 p. 100 pour une famille de 6 personnes ou plus ; ces réductions sont calculées sur les prix du Tarif général d'après la distance parcourue, avec minimum de 300 kilomètres aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, enfants, grand'mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 p. 100 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie d'Orléans délivre toute l'année des billets d'excursion comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le centre de la France et les stations balnéaires des Pyrénées et du golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefite-Nestalas — Pau — Bayonne — Bordeaux — Paris.

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefite-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse — Paris (*via* Montauban-Cahors-Limoges ou *via* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne — Pau — Pierrefite-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse — Paris (*via* Montauban-Cahors-Limoges ou *via* Figeac-Limoges).

DURÉE DE VALIDITÉ : **30** JOURS (non compris le jour du départ).

Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50 ; 2e classe, 122 fr. 50.

La durée de validité de ces billets peut être prolongée d'une, deux ou trois périodes successives de 10 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 % des prix ci-dessus.

BILLETS POUR PARCOURS SUPPLÉMENTAIRES

NON COMPRIS DANS LES ITINÉRAIRES DES BILLETS DE VOYAGES CIRCULAIRES CI-DESSUS

Il est délivré de toute station des réseaux de l'Orléans et du Midi, pour une autre station de ces réseaux située sur l'itinéraire des billets d'excursion, ou inversement, des billets d'**Aller et Retour** de 1re et de 2e classes, avec réduction de 25 % en 1re classe et de 20 % en 2e classe sur le double du prix ordinaire des places.

EXCURSIONS en TOURAINE, aux CHATEAUX des BORDS DE LA LOIRE

ET AUX STATIONS BALNÉAIRES

De la ligne de SAINT-NAZAIRE au CROISIC et à GUÉRANDE

1er ITINÉRAIRE

1re *classe* : **86** *francs.* — 2e *classe* : **63** *francs.* — DURÉE : **30 Jours.**

Paris — Orléans — Blois — Amboise — Tours — Chenonceaux, et retour à **Tours — Loches,** et retour à **Tours — Langeais — Saumur — Angers — Nantes — Saint-Nazaire — Le Croisic — Guérande,** et retour à **Paris,** *via* **Blois** ou **Vendôme,** ou par **Angers** et **Chartres,** sans arrêt sur le réseau de l'Ouest.

2e ITINÉRAIRE

1re *classe* : **54** fr. — 2e *classe* : **41** fr. — DURÉE : **15 Jours.**

Paris, Orléans, Blois, Amboise, Tours, Chenonceaux et retour à **Tours, Loches,** et retour à **Tours, Langeais** et retour à Paris, via **Blois** ou **Vendôme.**

Les voyageurs porteurs de billets du premier itinéraire auront la faculté d'effectuer sans supplément de prix, soit à l'aller, soit au retour, le trajet entre Nantes et Saint-Nazaire dans les bateaux de la Compagnie Française de Navigation et de Constructions navales et anciens établissements Sâtre réunis.

La durée de validité du premier de ces itinéraires peut être prolongée d'une, deux ou trois périodes successives de 10 jours, moyennant paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 % du prix primitif du billet.

BILLETS DE PARCOURS SUPPLÉMENTAIRES

Il est délivré, de toute station du réseau pour une autre station du réseau située sur l'itinéraire à parcourir, des billets aller et retour de 1re et de 2e classes aux prix réduits du Tarif spécial **G. V. n° 2.**

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSION A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, il est délivré au départ de Paris des billets directs d'aller et retour à prix réduits, valables un mois, permettant de s'embarquer à Carteret, à Granville ou à Saint-Malo.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour

1re classe.......	63 fr. 15
2e classe.......	44 fr. 25
3e classe.......	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe.......	74 fr. 85
2e classe.......	50 fr. 05
3e classe.......	37 fr. 30

Billets valables par Carteret à l'aller et au retour

1re classe.......	61 fr. 15
2e classe.......	44 fr. 25
3e classe.......	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par Granville ou inversement

1re classe.......	65 fr. 45
2e classe.......	44 fr. 50
3e classe.......	31 fr. 70

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe.......	72 fr. 55
2e classe.......	49 fr. 80
3e classe.......	35 fr. 50

Les billets délivrés à l'aller par Granville ou Carteret et au retour par Saint-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont Saint-Michel.

Les billets valables par Granville et Saint-Malo sont délivrés toute l'année ; ceux valables par Carteret sont délivrés du 1er mai au 30 octobre.

Pour plus de renseignements, consulter le *Livret-Guide* illustré du réseau de l'Ouest, vendu 0 fr. 30, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Viâ Rouen, Dieppe et Newhaven (par la Gare SAINT-LAZARE).

Services rapides de jour et de nuit tous les jours (Dimanches et Fêtes compris) **et toute l'année.**

Trajet de jour en 8 h. 1/2 (1re et 2e classes seulement).

GRANDE ÉCONOMIE

Billets simples, valables pendant 7 jours :

1e classe..................	48	25
2e classe..................	35	»
3e classe..................	23	25

Billets d'aller et retour, valables pendant un mois :

1re classe..................	82	75
2e classe..................	58	75
3e classe..................	41	50

Départs de Paris St-Lazare : 10 h. 20 matin, 9 h. 30 soir. Arrivées à Londres : London-Bridge, 7 h. soir, 7 h. 30 matin ; Victoria. 7 h. soir, 7 h. 30 matin. — Départs de Londres : London-Bridge, 10 h. matin, 9 h. 10 soir ; Victoria 10 h. matin, 9 h. 10 soir. Arrivées à Paris St-Lazare : 6 h. 40 soir, 7 h. 5 matin.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice versa comportent des voitures de 1re et 2e classes à couloir avec W. C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant ; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W. C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 fr. par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 fr. par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DELIVRES TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Coulommiers — Imp. Paul BRODARD.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

SEIZIÈME ANNÉE — *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* — SEIZIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° 184. — 15 FÉVRIER 1905

REVUE DE LA QUINZAINE

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENT

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
Un an	**25** fr.	Un an	**30** fr.
Six mois	**14** »	Six mois	**17** »
Trois mois	**8** »	Trois mois	**10** »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80** fr.

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France.*

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

TRENTIÈME ANNÉE. N° 4 AVRIL 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :



FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

SEIZIÈME ANNÉE — *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* — SEIZIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° 186. — 15 MARS 1905

Paul Léautaud. . . . . *Marcel Schwob.*
Édouard Dujardin. . . . . *Le sentiment religieux : Son apparition dans le Judaïsme.*
A.-Ferdinand Hérold. . . . . *La Voix des graines*, poème.
Francis Jammes. . . . . *Une Préface aux « Dialogues des Bêtes ».*
Adolphe Retté. . . . . *Gérard de Nerval.*
Fernand Caussy. . . . . *Esthétique de la Statuaire expressive.*
Grazia Deledda (E. Albertini et Ed. Magnial *trad.*) . . . . *Les Tentations*, nouvelle sarde.

REVUE DE LA QUINZAINE

Remy de Gourmont. . . *Épilogues : Le Simplon.*
Rachilde. . . . . *Les Romans.*
Marcel Collière. . . *Histoire.*
Henry Mazel. . . . . . *Science sociale.*
Gaston Danville. . . . *Psychologie.*
Charles Merki. . . . . . *Archéologie, Voyages.*
Charles-Henri Hirsch. *Les Revues.*
R. de Bury. . . . . *Les Journaux.*
A.-Ferdinand Hérold. *Les Théâtres.*
Jean Marnold. . . . . . . *Musique.*
Charles Morice. . . . *Art moderne.*
Paul Souchon. . . . . . . *Chronique du Midi.*
Henry-D. Davray. . . *Lettres anglaises.*
E. Séménoff. . . . . *Lettres russes.*
Marcel Achinard. . . . *Variétés : Adolf von Menzel.*
Jacques Daurelle. . . *La Curiosité.*
Mercvre . . . . *Publications récentes. — Échos.*

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENT

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
Un an.	25 fr.	Un an.	30 fr.
Six mois.	14 »	Six mois.	17 »
Trois mois.	8 »	Trois mois.	10 »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement ; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France*.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

SEIZIÈME ANNÉE — *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* — SEIZIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° 186. — 15 MARS 1905

LA

PRIMAUTÉ LOGIQUE DES JUGEMENTS CONDITIONNELS

Les jugements conditionnels, ceux qu'on appelle souvent d'un nom qui semble les déprécier : jugements hypothétiques, ceux qui se formulent avec un *si*, ont cependant sur les jugements catégoriques cette supériorité qu'ils peuvent avoir un caractère d'universalité plus complète. Ils sont, pour parler comme la logique traditionnelle, supérieurs au point de vue de la quantité.

Dans les traités élémentaires on distingue, au point de vue de la quantité, des jugements singuliers (ou individuels), des jugements particuliers, et des jugements universels : Pierre est clérical; quelques-uns de ces hommes sont cléricaux; tous ces hommes sont cléricaux. Mais les logiciens savent que les différences de quantité sont en réalité plus nombreuses. Chacune de ces trois classes contient des sous-classes.

Les jugements singuliers sont tantôt indéterminés : un membre de la petite noblesse allemande a été le principal auteur de l'empire allemand, et tantôt déterminés : le comte de Bismarck a été le principal auteur de l'empire allemand. Qu'il y ait entre ces deux sortes de jugements singuliers une grande différence de valeur, cela saute aux yeux. Les singuliers déterminés jouent dans le raisonnement un rôle analogue à celui des jugements universels; les singuliers indéterminés n'équivalent qu'à des jugements particuliers.

Dans la classe de ceux-ci il y a de même des différences de valeur qui résultent du degré de l'indétermination. Tous les jugements particuliers sont indéterminés, c'est leur essence même, c'est leur défaut congénital; mais leur indétermination n'est pourtant pas toujours aussi complète que dans les exemples que donne la logique ordinaire. Elle est souvent atténuée par des déterminations partielles. Qu'on veuille bien examiner les propositions suivantes : Quelques-uns des arbres de cette forêt sont des sapins. — Une moitié des arbres de cette forêt sont des sapins. — Les neuf-dixièmes des arbres de cette forêt sont des sapins. — Tous les arbres

de cette forêt sauf un sont des sapins. Voilà, si je ne me trompe, autant de jugements particuliers. Et pourtant quelles différences, quelle échelle de valeurs logiques! J'ai déjà fait remarquer ici-même[1] que, dès qu'on tient compte de ces distinctions, on doit rejeter comme faux le principe scolastisque : *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

Dans la classe des jugements universels enfin, il y a deux sous-classes profondément différentes. Sigwart les appelle : 1° jugements empiriquement universels, 2° jugements absolument universels. Je préférerais qu'on les appelât : 1° Jugements universels fermés. 2° Jugements universels ouverts. Exemples de jugements universels fermés : Tous *ces* moutons sont blancs. — Tous *ces* triangles sont isocèles. — Tous les membres actuels de cette famille parlent le français. — Aucun de ces moutons n'est noir. — Aucun de ces triangles n'est équilatéral. — Aucun des membres actuels de cette famille ne sait l'allemand. — Le sujet du jugement universel fermé est un groupe limité, localisé dans le temps et dans l'espace; tous les singuliers dont il se compose sont connus.

Il en est autrement du sujet des jugements universels ouverts. Sous forme catégorique, — forme qui est d'ailleurs indirecte et même fausse, comme je le montrerai tout à l'heure — sous forme catégorique en voici des exemples : Tous *les* hommes sont mortels. — Tous *les* triangles équiangles sont équilatéraux. — Tous *les* rayons lumineux tombés sous un angle de 30 degrés sont renvoyés selon un angle de 30 degrés. — Aucun homme n'est acéphale. — Aucun triangle équiangle n'est rectangle. — Aucun rayon lumineux n'est renvoyé selon un angle double de l'angle de l'incidence. Dans ces propositions il ne s'agit plus de groupes fermés, localisés dans le temps et l'espace et dont tous les membres soient connus; il s'agit du passé et de l'avenir autant que du présent, d'un lieu quelconque, de l'inconnu autant que du connu, du possible autant que du réel.

Les mots *tous*, *aucun*, désignent des possibilités dont le nombre n'est pas déterminé et qui peuvent être en nombre indéfini. C'est l'universalité ouverte.

La supériorité logique de pareils jugements sur ceux qui ont seulement l'universalité fermée n'a pas besoin d'être démontrée. Entre *tous les* et *tous ces*... il y a la distance du fini à l'indéfini. Qu'il suffise de rappeler que c'est le plus souvent sous forme de propositions universelles ouvertes qu'on énonce les vérités les plus

1. La nouveauté de la conclusion, *Revue philosophique*, septembre 1899.

générales de la science, les rapports mathématiques, les lois physiques, chimiques, biologiques, psychologiques, sociologiques : Toute parallèle à l'un des côtés d'un triangle divise les deux autres côtés en parties proportionnelles. — Tout corps plongé dans un liquide perd une partie de son poids égale au poids du volume du liquide qu'il déplace. — Tous les corps vivants sont mortels. — Toute mémoire se développe par l'exercice. — Toute société privée de croyances communes se dissout.

Que l'universalité ouverte soit le résultat d'une déduction ou celui d'une induction, cela ne change rien au caractère des propositions. L'induction ne consiste-t-elle pas, d'après la définition ordinaire, à conférer l'universalité ouverte à des affirmations auxquelles l'observation seule ne donne que l'universalité fermée? L'observation nous apprend que tous les rayons lumineux qu'on a étudiés, tous *ces* rayons sont renvoyés selon un angle de réflexion égal à l'angle d'incidence; nous affirmons que cela est vrai de tous *les* rayons.

La question des méthodes ne fait donc pas ici de différence. Toutes les sciences abstraites, toutes les sciences de lois se composent de propositions universelles ouvertes, ou du moins elles y tendent. L'idéal de la biologie, de la psychologie, de la sociologie c'est de s'élever à des inductions aussi abstraites et aussi vraiment universelles que celles de la physique. S'il fallait admettre la théorie d'après laquelle ni l'histoire ni la morale ne sont des sciences, on devrait dire qu'il n'y a pas d'autres propositions scientifiques que les propositions universelles ouvertes.

J'en viens maintenant à ma thèse, c'est que, sauf les réserves que je ferai en terminant, l'nniversalité ouverte n'appartient en droit qu'aux jugements conditionnels. En donnant à tant d'exemples le caractère catégorique je me suis conformé à l'usage, mais l'usage est ici un abus. La logique moderne ne peut progresser qu'à la condition de rompre avec cet antique préjugé que le langage, sous sa forme ordinaire, soit l'expression adéquate de la pensée. Les Grecs désignaient par un même mot la pensée et la parole; le *logos*, tantôt intérieur comme pensée et tantôt extériorisé comme parole, restait selon eux identique à lui-même dans sa manifestation verbale. Hélas! il faut renoncer à ce beau rêve et reconnaître que la parole trahit bien souvent la pensée au lieu de la traduire. Et le pire malheur c'est que les défauts de la manifestation de la pensée réagissent sur la pensée elle-même pour l'obscurcir et la troubler. Quand un jugement conditionnel a été énoncé par une proposition catégorique, il perd dans l'esprit même qui l'avait

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Coulommiers — Imp. PAUL BRODARD.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

SEIZIÈME ANNÉE — *Parait le 1er et le 15 de chaque mois* — SEIZIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° 184. — 15 FÉVRIER 1905

REVUE DE LA QUINZAINE

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENT

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
UN AN	25 fr.	UN AN	30 fr.
SIX MOIS	14 »	SIX MOIS	17 »
TROIS MOIS	8 »	TROIS MOIS	10 »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement ; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France*.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

TRENTIÈME ANNÉE. N° 4 AVRIL 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

méprendre. Car enfin, dans notre existence sociale, nous reconnaissons toujours une autorité : mais non une autorité abstraite; dès que nous concevons l'autorité, c'est toujours sous la forme de certaines prescriptions ou de certaines coutumes. Et c'est précisément l'exercice de notre liberté qui détermine à notre égard, et les prescriptions, et les coutumes : ou, si l'on veut, qui détermine la forme selon laquelle nous percevons l'autorité.

Et ici, le point fondamental est que notre liberté possède, en fait, un pouvoir très vaste, et un droit uniquement limité par l'éternelle loi morale. Il suffit à des hommes de vouloir, et ils institueront le sacrifice humain, la débauche sacrée et beaucoup d'autres choses analogues. Leur liberté aura ce pouvoir; mais en l'exerçant, elle sera toujours coupable. Ni les mauvaises mœurs que la coutume tolère et que souvent elle consacre, ni les spectacles de gladiateurs, ni les atrocités ou les infamies de certains cultes, n'ont jamais mérité une excuse. La volonté de tous ne modifie par les prescriptions de la loi morale, et jamais elle ne les brave impunément.

Mais pour tout le reste, elle est, en fait comme en droit, toujours souveraine. Tous les régimes, à toutes les époques et dans tous les pays, reposent sur la seule souveraineté qui humainement existe : la souveraineté de tous. Si les régimes de conquête doivent avoir un lendemain, ils ne font pas exception; et tandis qu'ils ne sont que la violence et que le trouble, ils ne sont pas un mode de vie sociale.

On ne gouverne les hommes que selon leur propre volonté; les peuples les plus obéissants, qui se proternent devant le Prince et devant tous les magistrats, veulent en effet se prosterner. Ils conçoivent ainsi l'autorité, et, à chaque instant, ils instituent ainsi l'autorité. Ils sont humbles, c'est-à-dire à chaque instant ils veulent et ils instituent leur humilité. Ils ne savent pas bien jusqu'où leur humilité s'étendra, ils croient, peut-être, qu'elle n'aura pas de limite : ils ne se le demandent pas; ils n'y réfléchissent pas. Mais le Prince qui manquerait de discernement, et qui exigerait toujours une nouvelle soumission, sentirait que l'humilité va bientôt faire place à la révolte.

Or, la limite d'obéissance est établie partout et toujours par la volonté de tous. Il y a exactement autant d'ordre que tous en veulent, ou que tous en acceptent. Et comme il est impossible que la volonté de tous prétende établir, dans l'intérieur même de la société, l'assassinat, le vol, le brigandage, rien, aux époques de trouble, n'empêchera le Prince de réprimer avec la plus extrême dureté toutes les entreprises de voleurs ou d'assassins. Il aura

pour lui l'adhésion commune, l'adhésion même de ceux qui croyaient trouver leur avantage à piller et à massacrer.

Donc, dans la vie sociale, l'autorité est indispensable, et elle n'est jamais absente; mais, sans exception, la société ne se compose jamais de deux éléments distincts : un chef et des sujets; ou encore : un État et des citoyens.

Toute société implique, sans doute, une organisation; et à mesure qu'une société s'éloigne de l'état sauvage et de la barbarie, elle possède une plus complète et plus puissante organisation. Mais le langage exprime à part la société et l'organisation; c'est une défectuosité : on ne la guérira pas; le tout consiste à ne pas en être dupe. Telle société et son organisation ne sont, en somme, précisément que cette même société.

L'organisation publique des pouvoirs s'appelle l'État. Les hommes qui, en diverses manières, exercent le pouvoir, s'appelleront aussi, peut-être, et si on le veut, l'État. Or, quelque forme sensible que l'on attribue à l'abstraction État, il faut toujours qu'un certain nombre d'hommes exercent le pouvoir. Et parmi ces hommes, il faut même un chef.

Le chef, prince électif, prince héréditaire, César, magistrat sous n'importe quel nom et n'importe quel titre, et, autour du chef, tous les magistrats, forment bien, en effet, comme une classe; et, en dehors, de cette classe, il existe bien le corps des citoyens. Ce n'est vraiment là qu'une différence extérieure; car, en fait, l'organisation des pouvoirs, ou bien l'État, tient actuellement de tout le monde sa force, et, réellement, son existence. L'opposition entre le citoyen et l'État : intérêt du citoyen et intérêt de l'État, droit du citoyen et droit de l'État, ne correspond pas à une réalité. L'État et le citoyen n'existent pas chacun à part, ils n'exercent pas l'un contre l'autre, une force qui, en soi, subsisterait. Et si, en certains cas, l'intérêt du citoyen semble s'opposer à l'intérêt de l'État : ou bien il s'agit d'une volonté particulière qui, actuellement, ne s'accorde pas avec l'institution sociale, ou bien il s'agit d'une tendance générale qui modifiera l'organisation des pouvoirs publics. Mais, par cela même que cette tendance existe, elle organise déjà une nouvelle forme d'État.

En outre, il n'est jamais vrai que la société et la famille reconnaissent un même mode d'autorité. Les enfants sont, d'abord, naturellement faibles, incapables de se suffire, et, en raison de leur faiblesse, ils obéissent, ils aiment à se sentir protégés; ils deviennent ensuite des hommes, et ils sont tenus par devoir à respecter leurs parents; enfin, dans la mesure où la famille existe, elle n'est, en

aucune manière, créée par les enfants. Mais, au contraire, selon que telle société existe, elle est précisément créée par cette foule qui la constitue; et cette foule n'est jamais dans un même état de faiblesse que les enfants; et elle n'a jamais envers personne : ni envers le conquérant, ni envers le Prince, la même obligation de reconnaissance que les enfants envers leurs parents. Les Saxons, même vaincus, résistent à Charlemagne : tout leur tort est de repousser la seule discipline sociale qui, en elle-même, soit juste. Ils ne doivent rien à Charlemagne; et le jour où ils se soumettront, il ne feront que suivre leur volonté : la soumission, d'ailleurs, n'existera réelle que si elle traduit une conviction.

Cette conviction, tendance générale, aspiration générale, volonté générale, crée à chaque instant, dans toute société, le pouvoir, la force, la légitimité. C'est par elle que tout persiste, et par elle que tout se modifie. Elle amène les grandes transformations sociales; et, parce que, longtemps, elle les a préparées, ou mieux parce que longtemps et insensiblement elle les a accomplies, le moment arrive où rien ne les peut arrêter. Son action est toujours libre.

Mais, dans la vie sociale, plus encore que dans la conduite de chacun, la liberté qui actuellement s'exerce, suit une direction; et il y a longtemps qu'une série très compliquée d'actes libres, détermine, en fait, cette direction. On a librement voulu; on a librement formé et conservé des préférences. Or les préférences d'une génération représentent la liberté que cette génération conçoit et qu'elle pratique. Et les générations se pénètrent; il n'est pas possible que jamais l'une succède simplement à une autre. Les volontés libres d'aujourd'hui ne sont pas la force qui, aujourd'hui, commencerait; et plus elles sont libres, moins elles sont fortuites. Les préférences libres, les décisions libres ne proviennent pas d'une certaine volonté qui, au moment où elle se décide, pourrait avec une même facilité, s'exercer dans tous les sens, et qui n'obéirait donc à aucune influence. C'est ainsi que les grands événements et les transformations sociales précèdent de beaucoup le moment où ils éclatent. Les volontés avaient pris depuis longtemps leur détermination; elles avaient conservé et rendu de plus en plus victorieuse une certaine tendance. Un grand nombre d'incidents s'étaient produits, qui, parfois, n'avaient eu aucun effet, et qui, pour l'ordinaire, avaient pris la direction imprimée à toutes choses par la tendance générale.

Il y a ainsi, dans la vie sociale, un exercice constant de la liberté : cette liberté se nomme proprement libre arbitre. Les hommes cherchent de plus à se procurer une autre liberté, laquelle consiste à réaliser, dans leur vie sociale, leurs propres aspirations.

II

Lorsque des hommes réclament la liberté, ils veulent dire que la législation actuelle les gêne. Ils ne se sentiront libres que si la législation formule et impose l'ordre de choses préféré par eux.

Toutes les sociétés organisées obéissent, en fait, à la loi; et, précisément, elles n'obéissent qu'à la loi. Rome, deux siècles avant César, et Rome sous les Empereurs, ne reconnaît que l'autorité de la loi. Les formules qui, sous l'Empire, disent le contraire, ne disent qu'un rien. On peut relever entre les deux Romes, mille différences; mais, ni à Rome, ni dans aucune civilisation, l'ordre social, l'état des citoyens, leur fortune et leur vie n'ont été en suspens, et il n'y a jamais eu pour le Prince, la faculté effective de décider sur tout cela par sa propre volonté.

Le despotisme, le gouvernement d'une société, non pas même par la fantaisie, mais par la volonté très réfléchie et très sage d'un seul, ce n'est qu'une imagination. Chaque société, quelle que soit la forme et la réalité du gouvernement, se maintient par la volonté de tous, elle obéit à l'ordre de choses voulu par tous. Mais il faut se garder de juger abstraitement les institutions : on ne peut, en effet, sur des sujets de cette sorte, avoir pour règle que la loi morale; et comme, d'ailleurs, la loi morale s'accommode également du Sénat Romain, et de César, et de toutes les institutions, le jugement sera que chacune d'elles impose à sa manière, et avec une égale force, un mode d'existence.

Dès lors, nulle institution sociale, et en ce même sens, nulle législation, n'est, en soi, ni oppressive, ni libérale. Nulle législation ne laisse le citoyen dans l'absolue indépendance. Une société libre n'est pas celle où chacun, d'ailleurs respectueux de tous les autres, n'écoute que soi-même : elle est celle qui, réellement, veut sa propre législation, qui en aime la sévérité, et qui ne peut donc pas la trouver oppressive. Une société libre est une société disciplinée. Liberté et discipline se supposent, et mutuellement elles se soutiennent.

Mais la discipline et la liberté supposent aussi une certaine unanimité.

C'est l'unanimité des aspirations qui, dans la vie sociale, est le principe du dévouement et de la prospérité. Qu'il y ait, ou non, des moyens pour maintenir l'unanimité, et surtout pour la faire naître, on ne fonde la liberté que sur elle, et on ne peut que par elle, assurer la prospérité.

L'unanimité, malheureusement, subit des interruptions : les volontés ou les aspirations se divisent. Or, des citoyens une fois divisés, auront encore, pour les simples règlements de police, la faculté de suivre une même discipline; mais la discipline sociale exige bien davantage; et ce qu'elle exige, ne se peut plus réaliser. On a raison, alors, de déplorer que le défaut de discipline entraîne du trouble et de l'affaiblissement; on a raison d'admirer les époques où, en vue de l'intérêt général, tout le monde fait taire les propres préférences. Mais, quand tout le monde agit ainsi, c'est que, chez tous, existe l'unanimité des aspirations. Car le bel ordre social, la discipline, l'oubli de soi, le dévouement absolu, silencieux, ne proviennent pas, comme les vertus morales, d'un effort sur soi-même et contre soi-même. Les hommes de divers caractères et de diverses conditions peuvent et doivent pratiquer la véracité, la bienveillance; ils peuvent et ils doivent respecter la vie et les biens de chacun; ils doivent dompter leur égoïsme, et suivre malgré eux-mêmes, les prescriptions de la loi morale. Et ce n'est jamais malgré eux-mêmes, qu'une discipline sociale les domine. Les générations qui ont laissé les plus beaux exemples de discipline et de dévouement, ne pratiquaient pas une pure générosité : elles ne renonçaient pas à leur propre intérêt; et les générations qui s'adonnent à la guerre civile, ou qui, à chaque instant, brisent la discipline, ne se composent pas, pour cela, d'hommes plus égoïstes, ni seulement plus inconsidérés. Le caractère de chacun n'aurait ici aucune importance. La générosité vertu morale a seulement le nom de commun avec la générosité qui, pour la discipline sociale, fait tout oublier. Les hommes qui se dépenseront volontiers pour autrui, et qui, d'ailleurs, auront la plus parfaite gravité et la plus parfaite droiture, s'ils n'ont pas pour objet la réalisation d'un même ordre social, échapperont à toute discipline; et parmi eux, chaque parti ne connaîtra et ne proposera que sa discipline propre, laquelle, plus ou moins habile, plus ou moins modérée, ne sera jamais autre chose que le total des moyens les plus capables de faire triompher les vues du parti; et, à mesure que la division devient plus profonde, la possibilité d'une discipline commune s'écarte davantage. Et avec la discipline commune s'écarte aussi la liberté.

L'unanimité des aspirations ne dépend pas essentiellement de moyens coercitifs : elle est l'œuvre des volontés vivantes. Mais les divisions, elles aussi, sont chose vivante : voilà pourquoi les moyens extérieurs n'ont pas la vertu de les supprimer.

III

Chacun s'efforce de faire disparaître les divisions; et, pour cela, chacun entend attirer à soi tous les autres. On a, dans ces circonstances, une conception de la justice, et on allègue, en général, la justice. Il est fort rare que l'on mentionne ce qui est précisément l'objet des divisions et des disputes, et que l'on dise : telle institution mérite la préférence, il faut qu'elle soit établie. On ne lutte, en réalité, que pour cette institution, et on allègue autre chose; souvent même, la mesure précise que l'on propose et que l'on semble mettre au-dessus de tout, ne doit servir qu'à établir un certain ordre de choses ou qu'à favoriser la diffusion d'un certain état d'esprit : or, ce que l'on veut, c'est proprement cet état d'esprit; et les circonstances font que telle institution, inévitablement, le favorisera. On érige donc cette institution en dogme; mais si, un jour, elle ne procure plus ce qu'on attendait d'elle, on la repousse; et, on ne se contredit pas : on réclame encore la justice, mais on se la représente sous une autre forme.

Et vraiment l'absolue justice peut ne se rencontrer dans aucun parti; elle peut de même se rencontrer indifféremment dans le parti qui veut perpétuer le passé, ou dans celui qui introduit un ordre de choses nouveau. L'absolue justice, si on la considère parmi les hommes, c'est la conformité des volontés avec l'éternelle loi morale; mais à cela, ni la date, ni le nombre ne font rien. Les stoïciens, qui, les premiers, condamnèrent l'esclavage, avaient pour eux l'absolue justice; saint Paul, qui, dans le monde Romain, apportait un nouveau principe de vie, était, malgré son isolement, le vrai représentant de l'absolue justice.

Fort souvent aussi, les nouvelles aspirations ont pour tout droit leur actuelle existence; et, lorsqu'elles sont animées d'une énergie faite pour ne pas faiblir, elles constituent bientôt, autant que les choses humaines le comportent, et la seule force, et le seul droit. Elles vivent, elles sont efficaces. On ne peut leur opposer une force également vivante. On trouve de belles théories et de belles images.

On oppose la Tradition.

Mais, quelque chose que l'on dise, la vie sociale et le droit politique ou humain, ne subsiste que par l'action actuelle et par l'adhésion actuelle des volontés. Rien de ce que les volontés actuelles ignorent, ne subsiste; et rien de ce que les volontés actuelles repoussent, ne conserve plus aucun droit, ni aucune énergie.

Le passé proprement dit n'oblige pas l'actuelle volonté de tous,

et, à aucun degré, il ne l'enchaîne. Les Capitulaires de Charlemagne, aujourd'hui, n'obligent personne; ce n'est pas précisément leur date qui les rend caducs : c'est l'état des esprits, c'est la volonté de tous. Et quand même les Capitulaires dateraient d'hier, si, d'ailleurs, les volontés, aujourd'hui, étaient à leur égard ce qu'elles sont, le néant des Capitulaires ne serait pas plus parfait.

L'action du passé, le droit du passé, ne s'exerce que dans la mesure où encore le passé survit. Mais, en toute rigueur, il n'y a pas d'époque privilégiée, ni de génération privilégiée, ni, pour aucun pacte solennel, un pouvoir privilégié. Les dispositions voulues et arrêtées à une époque, persistent aussi longtemps que l'état d'esprit dont elles sont sorties. Et, dès que, réellement, les volontés actuelles excluent le passé, rien ne possède le pouvoir ni le droit de les y soumettre.

Tel est, nécessairement, le fond de la vie sociale : toute société réalise ses propres aspirations; toute société reconnaît une seule règle : la règle que ses aspirations instituent.

Peu importe à quelle date remontent les aspirations ou les volontés. Elles sont aujourd'hui; elles gouvernent, elles vivent. C'est la société d'aujourd'hui qui seule est réelle; on ne peut, ni en droit, ni en fait, lui opposer la Tradition, et lui dire que son propre intérêt exige le respect de la Tradition. Il se peut que, dans le présent, la Tradition soit encore une force : ce n'est pas, du moins, à titre de Tradition, mais à titre de chose encore présente et encore voulue.

Il est, en effet, incontestable que des mœurs nouvelles et une volonté nouvelle ne se produisent pas tout d'un coup, et que, même après de profonds changements, quelque chose du passé survit. Les volontés qui se transforment n'ont pas cessé de subir, pendant leur transformation, l'influence de volontés qui les avaient précédées. Il serait fort intéressant de saisir et d'exposer la dépendance des nouvelles générations, et de démêler la manière dont leur activité la plus libre, la plus originale, a cependant reçu des générations précédentes plus qu'un secours : une véritable direction. On construirait ainsi une histoire qui serait curieuse, instructive, qui montrerait la complexité de la vie sociale, et qui, dans cette complexité, ferait apparaître toujours plus éclatante et toujours plus efficace l'action des volontés actuelles. Ce sont les volontés actuelles qui, à tout moment, tirent parti du passé, et ainsi, gouvernent le passé.

Les hommes n'ont certainement pas le pouvoir d'anéantir toutes les impressions qu'ils avaient reçues, et de susciter chez eux des

aptitudes absolument nouvelles; et ils ne conservent pourtant les anciennes que par l'activité libre de leur volonté. Ils ne subissent donc pas la Tradition, et ils ne lui obéissent donc pas : ils la continuent, et, selon leur convenance, ils la font vivre. On peut donc, en historien curieux, leur montrer qu'ils conservent et qu'ils veulent, en large mesure, la Tradition; mais on ne peut pas leur dire qu'ils sont obligés, malgré eux, de la vouloir et que, malgré eux, en vertu d'un droit supérieur, ou en vertu de conditions supérieures, ils dépendent d'elle.

Souvent aussi, à ceux dont les convictions et dont la propagande troublent d'anciennes habitudes, on oppose la patrie et le patriotisme.

Et certes, il n'y a rien de plus grand et de plus vénéré que la notion et que le sentiment suggérés par ces deux mots. Les hommes considèrent la patrie presque comme une divinité : ils l'aiment; ils lui sacrifient avec joie jusqu'à leur vie. Il y a là un amour et un dévouement qui se ressentent mieux qu'ils ne s'expliquent. Ils sont surtout, l'un et l'autre, indestructibles; et il le faut, car autrement la vie sociale n'aurait ni assez d'énergie, ni assez de sécurité. Et enfin, la patrie n'est pas une divinité; elle est l'œuvre de tous; elle est la forme particulière selon laquelle tous conçoivent et instituent leur existence sociale; elle est aussi la forme plus aimée et plus vénérée selon laquelle tous prennent conscience de l'autorité.

Donc, mettre la patrie en dehors et au-dessus de tous les citoyens, en faire une immuable divinité à laquelle toujours et partout, chacun doit rendre une même obéissance, c'est d'abord, et en soi, une illusion, mais une illusion qui entraîne beaucoup de faiblesse. Car la patrie, ce n'est ni un symbole abstrait, ni par privilège une immuable législation, ni un territoire, ni des hommes. La patrie, ce sont les aspirations actuellement vivantes, les préférences actuellement réalisées ou en voie de se réaliser. On peut bien répugner à s'en rendre compte; mais, tout au fond de l'âme, on porte cette notion; et, dans les périodes de trouble, c'est uniquement cette notion que l'on écoute, et d'après laquelle on agit.

Il n'est pas possible que de nouvelles mœurs, de nouvelles convictions n'instituent pas, en un même pays et parmi les mêmes hommes, une nouvelle patrie. Et puisqu'il est vrai de dire de Socrate, et infiniment plus de saint Paul que, grâce à lui, les âmes se transforment, il sera vrai aussi de dire que, grâce à lui, une nouvelle patrie s'institue.

Les tenants de l'ancienne résistent et ils accusent : c'est, dans toutes les circonstances possibles, la chose inévitable. Mais le fait

seul de défendre le passé, un long passé, un glorieux passé, ne confère pas un droit. On veut l'ancienne patrie; on a le prétexte de la désigner par un terme absolu; on dit : la Patrie. On accuse les novateurs. L'accusation contient, en apparence, quelque chose de bien grave; car elle semble dire que des hommes épris d'idées nouvelles ne reconnaissent plus aucun ordre social, ne ressentent plus le sentiment de fierté sociale et d'indépendance sociale, et, par pur égoïsme ou par pure bassesse, refusent de se dévouer.

Mais quiconque, pour le succès de sa propagande, flatterait l'égoïsme et la bassesse, ne réussirait jamais. On n'attire pas les hommes, on ne les rend pas capables d'initiative et de résistance, en leur proposant de basses satisfactions. Et certainement le véritable antipatriotisme, la véritable indifférence à l'intérêt social, et plus encore à l'honneur social, ne risque jamais de s'établir. Les adhérents à un nouvel ordre de choses sont nécessairement aussi patriotes que leurs accusateurs, mais ils n'ont pas avec eux une même patrie; et la patrie nouvelle existe avec autant de droit que l'ancienne : ou du moins, sa nouveauté ne saurait par elle-même, ni affermir ni diminuer son droit.

Enfin, à tout novateur on oppose la Loi.

Ce mot Loi est ambigu. Il y a, en effet, la loi contre le vol, l'assassinat, la calomnie, contre toutes les violences et contre toutes les injures. Il y a aussi, sous le nom de Loi, une foule de dispositions, tantôt nécessaires, tantôt inutiles ou gênantes, qui ne prétendent pas à une éternelle durée.

La législation contre l'assassinat, la calomnie, la débauche, témoigne que les hommes se reconnaissent soumis à l'éternelle loi morale, et que pour lui assurer le respect de tous, ils prennent les mesures jugées le plus efficaces. La loi, ainsi entendue, oblige partout et toujours; elle est, d'ailleurs, inévitable; on n'y peut faire varier que la pénalité; car les hommes qui frappent le criminel, ne songent aucunement à décréter que, dans l'absolu, la sanction de l'assassinat consiste à subir précisément telle peine.

Ainsi les hommes ne créent pas, et ils ne dominent donc pas cette sorte de lois qui leur sont inspirées ou imposées par le sentiment de l'obligation. Mais ils créent toutes les autres lois, ils font qu'elles subsistent; et s'ils ne les veulent plus, il n'en reste rien : c'est en ce sens qu'ils les dominent.

Et lorsque des hommes promulguent solonnellement la loi qui a été d'abord conçue par eux, ils promulguent pour eux l'ordre de choses qu'ils préfèrent. Cette loi, avant toute promulgation, n'était que leur pure préférence; elle n'est encore, après la promulga-

tion, que leur pure préférence. Ils se sont rendu compte, et ils ont solennellement affirmé qu'ils entendent suivre telle règle. Or, dans l'absolu, cette règle ne compte pas; et dans la réalité, elle ne compte, elle ne peut compter que pour ses adhérents.

La réalité, ici, ne varie pas : Si parmi les citoyens. une convenable unanimité existe, la loi humaine, leur loi, fait partie essentielle de leur institution sociale; et à ce titre, chacun lui doit le respect et l'obéissance. Mais que l'unanimité disparaisse : la loi, à l'égard des hommes qui se sont fait de nouvelles convictions, traduit précisément les convictions que désormais, ils repoussent; elle représente pour eux la négation, la ruine, de leur institution sociale.

C'est, en effet, chose certaine, et c'est aussi chose fatale, qu'un parti ne se sent pas obligé à refouler ses préférences et ses convictions, ni à croire que, seul, un texte de loi les peut rendre légitimes. Si un parti est réel, c'est-à-dire, convaincu et vivant, il dédaigne comme nulles, ou il attaque comme malfaisantes les lois qui le ruineraient. Et, dans l'ordre des choses purement humain, les convictions d'un nouveau parti ont un droit exactement égal à leur force. La loi qn'on oppose, c'est, à leur égard, une théorie fâcheuse, condamnable, que les adversaires ont eu le moyen de traduire en texte de loi.

Mais pour que la loi soit quelque chose de grand et de vénérable, il faut que tous la vénèrent.

César franchit le Rubicon : et, en ce moment, c'est lui qui représente le droit, car c'est lui qui va réaliser le nouvel ordre de choses, voulu obscurément et invinciblement par tous. La loi qu'il brave n'est, en fait, qu'un souvenir, un texte historique propre à renseigner sur les volontés d'autrefois. Mais l'épisode du Rubicon se renouvelle dans l'histoire de l'humanité, sous mille formes; il est l'une des manifestations inévitables de la vie sociale. Les hommes qui n'ont plus voulu d'un passé, sont toujours allés malgré les lois et malgré les constitutions, vers le nouvel ordre social qu'il leur a plu d'instituer.

C'est un ordre social nouveau; donc, on lui oppose, sous des noms magnifiques, l'ancien ordre que l'on préfère. Et pour protéger l'ancien ordre, on a encore un autre fantôme : l'État, les droits de l'État.

On fait de l'État un immuable; on parle de lui comme d'un être supérieur dont la nature ne change pas. Il est bien vrai que, dans toute institution sociale, une action est confiée aux pouvoirs publics : non certes toujours la même action; et cette action, tandis qu'elle s'exerce, est en effet le rôle, le privilège des pouvoirs

publics, ou le droit de l'État. Mais, outre que cette action varie, elle n'émane pas d'une immuable entité : il n'existe jamais, substantiellement, l'État ; il existe, sous le nom d'État, une organisation voulue et crée par tous ; et il n'existe aucun autre droit de l'État, sinon le droit réellement institué par l'adhésion de tous. Aussi n'obtiendra-t-on jamais que des hommes dont les aspirations créent un nouvel État, se trouvent pourtant sous l'autorité de cet ancien État dont chaque jour leur libre effort hâte la ruine.

Les sociétés ne sont soumises qu'à Dieu ; et la soumission, s'il s'agit d'une soumission qui entraînerait le renoncement, et qui impliquerait donc le devoir, n'a pour objet rien de simplement humain. Les sociétés n'ont subsisté sous telle ou telle forme que par la volonté de tous. Ç'a toujours été grande vanité de prétendre régir par un absolu le développement humain des sociétés. Bossuet a voulu, de parti pris, enseigner : *que tous les sujets doivent au Prince une entière obéissance*[1] ; que *Le respect, la fidélité et l'obéissance qu'on doit aux Rois ne doivent être altérés par aucun prétexte*[2] ; que *l'Impiété déclarée, et même la persécution, n'exemptent pas les Sujets de l'obéissance qu'ils doivent aux Princes*[3]. Bossuet rappelle la conduite des premiers chrétiens. Et il est vrai que sous Marc-Aurèle, comme sous Dioclétien, les chrétiens voulaient n'opposer à la persécution que la patience. Ce fut par le pur amour de la vérité que les Apôtres et leurs successeurs firent des prosélytes. Les chrétiens, toujours humbles, toujours disposés à tout subir, et préoccupés uniquement de la vérité, répandaient autour d'eux l'amour de la vérité ; leur patience suscitait dans l'univers une absolue transformation. Il y eut un jour la société chrétienne ; et si Bossuet avait voulu se souvenir, non pas même de la Ligue, mais de toute l'histoire, il aurait constaté que les peuples chrétiens ne s'obligèrent jamais à supporter par principe de conscience, ni la tyrannie du Prince, ni une immuable autorité de la Loi. La théorie de Bossuet a constamment contre elle la réalité ; et comme Bossuet ne pouvait pas rester simplement aveugle, il ruine lui-même sa théorie : « (Le) droit de conquête, dit-il, qui commence par la force, se réduit pour ainsi dire au droit commun et naturel du consentement des peuples[4] ». — Il dit encore : « Il s'établit bientôt des

1. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte,* Liv. VI, art. II, 1re Prop., Œuv. comp. (Lachat-Vivès, t. XXIV).
2. *Ibid.*, 4e Prop.
3. *Ibid.*, 5e Prop. La 6e porte ceci : *Les Sujets n'ont à opposer à la violence des Princes que des remontrances respectueuses.*
4. *Politique*... Liv. II, art. II ; 2e Prop. ; t. XXIV, p. 531. Lire aussi, *Ibid.* art. I, 4e Prop.

rois, ou par le consentement des peuples, ou par les armes[1]. »

Socrate — ou peut-être Platon — développe pathétiquement les motifs de rendre à la Loi un culte d'obéissance. Et Socrate, par sa constante influence, avait fait bien plus que d'enfreindre telle ou telle loi. Le condamné qui s'évade de prison n'attente pas aussi sérieusement aux lois que le philosophe dont les discours et dont l'exemple ruinent tout l'ancien ordre de choses.

Enfin, quelque chose que l'on dise, la puissance effective réside dans les volontés. Et lorsque, devant l'action de volonté vivantes, on s'effraie et que l'on recourt à tout cet absolu : la Patrie, la Loi, l'État, et que l'on compte trouver en cet absolu un véritable secours, on ne fait que donner une manifestation d'aveuglement et d'infirmité.

IV

Cette manifestation, avec tout le trouble qu'elle peut amener, est au nombre des misères que l'humanité n'évite pas. Anaxagore, trente ans avant la condamnation de Socrate, déclare que le soleil est une pierre. Mais de tout temps; le monde grec attribuait au soleil la vie et la divinité. On était habitué à cela ; on avait sur cela toute conviction et toute sécurité. Anaxagore heurte un sentiment qui s'appuyait sur la coutume et sur la loi, un sentiment qui était, pour ainsi dire, la sagesse publique : on met Anaxagore en prison. Quelque chose empêchait encore le plus grand nombre de concevoir qu'un sage puisse, en dehors de la coutume et de la loi, découvrir la vérité et consacrer sa vie aux recherches de froide spéculation et de froide expérience. Les hommes qui, dans le monde Grec, étaient le mieux en situation d'invoquer les mœurs des ancêtres, et l'État, et la Loi, donnèrent, en cette circonstance, le premier exemple de la lutte inutile contre l'éveil intellectuel. Car déjà les aspirations vivantes, efficaces, se détournaient du passé.

La répression ne servait de rien; le nouvel état d'esprit chaque jour se répandait : donc, au nom des anciennes mœurs qui disparaissent et qui, demain, ne seront plus, on revient avec plus de confiance aux inutiles mesures de répression.

Ce fut Socrate qui dut les subir. Socrate s'était demandé le pourquoi des choses; il avait propagé l'habitude de réfléchir et de s'en

1. *Polit.*, Liv. II, Art. I, 4e Prop., et liv. I, art. III, 3e Prop. avec la 4e et la 5e, enfin, art. IV, 6e Prop., cette définition de la Loi : « Un pacte est un traité solennel par lequel les hommes conviennent ensemble, par l'autorité des Princes, de ce qui est nécessaire pour former la société » (t. XXIII).

rapporter à la propre réflexion. Déjà, sans lui, les esprits devenaient curieux, indociles, et lui les excitait; il leur suggérait une hardiesse inconnue des anciens. C'en était fait de l'antique simplicité et de l'antique respect. Socrate dépassait Anaxagore; il dépassait vraiment tout le monde. Ce n'était pas assez, pour lui, d'avoir de nouvelles doctrines; il avait surtout, et il propageait un nouvel état d'esprit : tout allait changer.

Donc l'antique sagesse en qui Athènes avait été personnifiée, va se défendre. Socrate, qui, en fait, transforme le monde grec, est accusé de nier les dieux de la cité et de corrompre la jeunesse. Tout le monde savait bien qu'il ne s'agissait pas de protéger contre lui les bonnes mœurs. Ou du moins, s'il ne s'était agi que d'éclaircir ce fait : Socrate enseigne-t-il aux jeunes gens le mépris de la vertu et la pratique du désordre : on aurait eu bientôt la solution. Mais les dieux de la cité et la corruption de la jeunesse n'étaient qu'un prétexte. Et au besoin, l'influence transformatrice de Socrate aurait été appelée œuvre de corruption. La sentence de mort fut donc prononcée. Mais l'état d'esprit que Socrate avait rencontré, et auquel il avait communiqué une si grande puissance, était désormais dominant.

La conquête romaine lui fournit merveilleusement l'occasion de se répandre. Il y eut dans Rome des écoles où les grammairiens grecs et les rhéteurs grecs enseignaient à la jeunesse une doctrine que les ancêtres n'avaient pas connue, et lui inspiraient des sentiments qui devaient la rendre de plus en plus différente des ancêtres. Le vieux Caton indigné réclama; et le sénat, par zèle pour les anciennes mœurs, bannit les grammairiens grecs et les rhéteurs grecs. C'était le moment où *anciennes mœurs* ne signifiait qu'un passé disparu, mais dont le souvenir transformé en pure théorie vivait, comme tel, dans l'âme de Caton.

Dèce, Dioclétien, Julien l'Apostat voulaient, eux aussi, revenir aux anciennes mœurs; ils combinaient d'habiles mesures, ils promulguaient une législation : tout cela, en théorie, devait être efficace; or, comme tout cela s'appuyait sur une conception théorique, et qu'il s'attaquait à une force vivante, et qu'il prétendait comprimer l'énergie des volontés : tout cela devait n'aboutir à rien. Ce n'était plus, aux yeux même d'un froid observateur, la lutte entre le paganisme et le christianisme. Le paganisme, dès le temps de Dèce, n'avait plus assez de vivante énergie; la force d'expansion appartenait déjà uniquement au christianisme : elle lui avait toujours appartenu, et il était enfin devenu visible pour tous que le passé, en comparaison du christianisme, ne vivait

plus. Et c'était ce souvenir, ce fantôme des anciennes mœurs, ce quelque chose d'illusoire et de mort que l'on opposait à ce qu'il y avait de plus vivant et de plus agissant.

Le patricien Symmaque, vers 380, suppliait l'empereur de rétablir, dans le vestibule du Sénat, la statue de la Victoire : le culte rendu à la déesse Victoire avait été autrefois si utile à la République[1] ! Il devait donc conserver toujours la même vertu; et donc encore, cette antique institution avait par elle-même le droit de renaître et de toujours durer. Il fallait avec un religieux respect vénérer le passé et toujours lui obéir[2].

L'amour du passé, en dehors de toute préoccupation doctrinale, animait les adversaires de César : il est clair que les Caton d'Utique et les Brutus n'assistaient pas, comme les juges de Socrate, à une transformation opérée par l'ascendant d'un philosophe. Mais, à l'exemple des juges de Socrate, ils ne savaient rien de leur temps; ils n'en ressentaient rien : ils se tournaient vers le passé; ils adoraient, comme absolue justice, une institution sociale dont les volontés actuelles étaient détachées. Un nouveau monde, peu à peu, avait affermi son existence; et ce nouveau monde, enfin, concevait de son plein droit, et il fondait l'institution sociale dans laquelle il voulait vivre. César rendait plus efficaces les aspirations de tous : cette sorte d'aspirations qui, par elles-mêmes, obtiendraient leur résultat, et que pourtant, le génie d'un grand politique ne laisse pas de seconder et même de faire plus facilement triompher. Mais pour des hommes qui ne participaient plus à la vie réelle, l'antique institution était, par essence, toute justice, tout droit, toute vertu, toute liberté; César violait toute justice et tout droit; il outrageait toute vertu; il opprimait toute liberté.

Le meurtre de César démontre de la manière la plus éclatante, l'inanité des efforts que la pure théorie inspire. César disparaît; et l'état des esprits persiste. La forme politique dont l'existence semblait se confondre avec celle de César dépendait, en fait, de tout le monde. Il existait un profond désordre : on pouvait, du moins, en être convaincu; et ce désordre n'existait qu'à la superficie. Tout le monde adhérait obscurément et profondément au nouvel état de choses, tout le monde, de plus en plus, laissait dans le passé l'ancienne organisation : il paraissait naturel qu'un

1. Repetimus igitur religionum statum, qui Reipublicæ diu profuit. *Relatio Symmachi*, n° 3; Inter Epist. sancti Ambrosii post Epist. XVII.

2. Reveremini annos meos (c'est Rome qui parle)... Utar cærimoniis avitis... Vivam meo more, quia libera sum. Hic cultus in leges meas orbem redegit : hæc sacra Annibalem a mœnibus, a Capitolio Senonar repulerunt... (n° 9).

seul homme réunît en lui-même tous les pouvoirs; et ainsi, parmi les troubles et parmi les guerres civiles, la volonté de tout le monde fondait l'Empire.

Mais précisément contre cette volonté, il n'y avait alors, comme toujours, ni force, ni droit. Et d'alléguer, sans autre vue que celle du raisonnement abstrait, les mœurs des ancêtres, et la liberté, et la vertu, c'était alors, comme toujours, demander aux hommes de ne vivre pas, ou mieux, de dépouiller leur nature, et de trouver leur liberté là où, réellement, ils ne la peuvent pas trouver, et de vénérer sous le nom de vertu, la plus absolue chimère. Or, des hommes à qui l'on adresse de pareilles demandes, n'écoutent pas; ils ne s'aperçoivent pas toujours que quelqu'un entreprend de les exhorter et de les instruire; ou, s'ils s'en aperçoivent, ils conservent spontanément leur même volonté, et, plus d'une fois, ils opposent par leur conduite un rude démenti à l'aveugle moniteur.

Et quelle suite d'aveugles! les juges de Socrate, le vieux Caton, Dèce, Dioclétien, Julien l'Apostat, le patricien Symmaque, les meurtriers de César, et beaucoup d'autres. Il ne comprennent pas; ils se fixent dans une attitude d'infirmes.

V

La lutte ne s'engage pas toujours entre un présent qui affirme sa vie, et un passé qui meurt. Il y a aussi la lutte entre les doctrines : c'est la plus vive de toutes.

Lorsque, en effet, des hommes luttent pour leurs idées, pour la pure doctrine, et que nul intérêt matériel ne s'y joint, c'est toujours pour cette sorte d'idées particulièrement puissantes et particulièrement chères, d'après lesquelles on organise son existence. On ne lutte jamais pour des théorèmes : non que le théorème, une fois démontré, soit par lui-même trop clair, et donc soustrait à toute discussion; le théorème n'est pas la chose aimée, la chose qui absorbe la volonté, et que, de tout leur effort, les hommes se proposent comme le principe essentiel et comme le modèle dont la réalisation les fait vivre. On lutte pour les idées que l'on vénère, que l'on aime. Et peu importe que de telles idées aient revêtu la forme d'un symbole; peu importe que, dans une société, les hommes veuillent, de parti-pris, reconnaître un symbole et se dévouer à le défendre.

L'antiquité n'avait pas la notion nette d'une orthodoxie. On n'y avait pas expressément examiné la question si, d'après l'absolue justice, il est permis à chacun de construire sa propre doctrine, de

gouverner sa propre pensée, de la défendre contre toute entreprise, et notamment contre les entreprises du pouvoir. Socrate, il est vrai, avait à peu près prononcé la grande parole : *mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes*[1]. Or Socrate restait bien loin de saint Pierre. Il ne connaissait pas, et personne autour de lui ne connaissait le zèle de l'orthodoxie, la profonde adhésion, l'adhésion de toute l'âme à une doctrine. Il préférait mourir plutôt que d'abandonner son œuvre : et ce n'était pas encore, de sa part, la pleine affirmation d'une conscience qui possède avec certitude la vérité, et qui, jusqu'au bout, suivra la vérité.

On voit aussi que, parmi les anciens philosophes, chacun crée sa doctrine et qu'il s'y tient. Plusieurs purent craindre le sort de Socrate : les philosophes s'habituèrent donc à user de discrétion. Car la société, si elle n'avait pas une orthodoxie, avait des traditions plus ou moins vagues, et elle avait des cérémonies publiques : elle manifestait par des rites un certain sentiment qui était celui de tous. On ne pratiquait pas, comme dans les siècles chrétiens, une religion ; on n'obéissait pas à cette puissante discipline qui régit toute l'intelligence et toute la volonté : on avait du moins un sentiment commun et une religion de la cité. Les philosophes conclurent naturellement que, par respect pour la loi, il faut participer au culte public : c'est, qu'en effet, il ne s'agissait pas d'adhérer à un symbole ; le culte public n'imposait à personne une croyance ; et, d'un autre côté, les citoyens n'auraient permis à personne de s'abstenir.

Régius, vers 1640, développait dans l'Université d'Utrecht les théories cartésiennes, et il y enseignait la physique cartésienne ; il s'ensuivit un véritable soulèvement : « Si vos magistrats, lui écrit Descartes, aiment mieux que vous enseigniez ce qui plaît à Voëtius que ce que vous croyez plus conforme à la vérité, je vous conseille d'obéir, et d'enseigner plutôt les fables d'Ésope, que de leur déplaire en cela »[2]. Ce dédain à l'égard des ignorants et des sots, ce parti pris de ne faire pas une profession éclatante de la vérité, et de se soustraire, par une sage dissimulation, à la sévérité des lois, et de fuir le danger du martyre, dépeint à merveille l'attitude des anciens philosophes.

Et certainement, cette attitude n'est pas de l'héroïsme ; mais qu'on y prenne garde, elle trahit bien moins la pusillanimité qu'une

1. Πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν. Plat., *Apol.*, XVII. La parole de saint Pierre : Πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις, *Act.*, V, 29. Socrate parle de son Dieu : le génie ou démon de Socrate ; saint Pierre parle de Dieu.

2. Lettre à Régius, 6 février 1642 ; *Œuv. comp. de Descartes* (Cousin, t. VIII, p. 606).

certaine indécision. Les anciens philosophes n'eurent à un degré suffisant, ni la connaissance de la vérité ni l'amour de la vérité. Ils ne conçurent pas une existence définitivement soustraite aux fantaisies humaines. Et comme ils ne savaient pas que Dieu éclaire l'homme et qu'il le dirige, ils ne soupçonnèrent que de loin ces deux grandes choses : le sentiment de la dignité humaine et l'amour de la vérité. S'estimer assez haut pour ne pas abjurer, même en apparence, ses convictions, cela, dans notre monde, ne s'est vu que depuis le christianisme.

Mais les sociétés antiques, tout étrangères qu'elles fussent à l'orthodoxie, vivaient nécessairement, sinon d'une doctrine, au moins de quelque chose qui en approche. Leur principe essentiel était nécessairement une conception générale, un sentiment, un état d'esprit. Elles ne pouvaient subsister par une préférence commune.

Or saint Paul prêche, et il se fait écouter : il exerce déjà une sorte d'empire. Donc, les premiers qui s'en rendent compte vont trouver le magistrat : *Ces hommes-là*, disent-ils de Paul et de son compagnon Timothée, *ces hommes-là troublent notre cité*; *ce sont des Juifs, et ils nous annoncent un mode d'existence qu'il ne nous est pas permis de suivre à nous qui sommes Romains* [1]. Cela se disait dans la ville de Derbes; puis, quelque jours plus tard, les Juifs de Thessalonique invoquent en ces termes le magistrat : *Voilà des hommes qui troublent la ville*; *ils sont venus ici*; *Jason les a reçus*; *mais eux tous agissent contre César* : *ils prétendent qu'il y a un autre roi, Jésus* [2]. Une troisième fois, à Corinthe, les Juifs traduisent Paul devant Gallion qui exerçait la charge de Proconsul; ils accusent Paul *d'enseigner contre la Loi une manière de servir Dieu*. Paul allait répondre; Gallion pensa qu'il s'agissait de disputes entre Juifs, et il ne voulut rien écouter [3].

Mais, à Éphèse, comme la prédication de Paul obtenait publiquement un résultat, le peuple s'émut; il se réunit dans le cirque, et pendant deux heures, afin de manifester à lui même et à tout le monde sa conviction, il répétait le cri : *La grande Diane des Ephésiens* [4].

Il faut ici bien savoir qu'à toutes les époques et dans toutes les sociétés, ces mêmes épisodes peuvent se produire. Le sentiment qui pousse les Juifs à dénoncer Paul, réside dans toutes les âmes :

1. *Act.*, XVI, 20, 21.
2. *Act.*, XVII, 6, 7.
3. *Act.*, XVIII, 13-15.
4. *Act.*, XIX, 34.

quiconque constate qu'une nouvelle propagande s'exerce, est aussitôt assuré que l'on agit contre les lois; il le sent, et il s'indigne. Car enfin, toute nouvelle propagande anéantit les anciennes convictions, les anciennes mœurs; elle tue l'ancienne institution sociale; elle introduit une institution sociale toute différente. Gallion ne soupçonne pas que Paul fasse rien de tel; il ne voit en tout ce mouvement qu'une dispute entre Juifs : il méprise tout cela. Mais les Juifs, mais, à son tour, le peuple d'Éphèse sentent que Paul menace, et que déjà il ébranle l'ordre de choses auquel ils sont attachés : et ils songent à des mesures pour arrêter l'action de Paul.

Environ soixante-dix ans plus tard, Pline le jeune arrive comme gouverneur en Bythinie; on l'avertit que dans son gouvernement il y a des chrétiens; il ne sait guère si la loi stipule contre les chrétiens tel ou tel châtiment; il demande à Trajan une règle de conduite : et, avant même de formuler sa demande, Pline fait subir le dernier supplice à ceux d'entre les chrétiens qui demeurent fermes.

Ainsi, Gallion se moque des dénonciations qu'on lui apporte, et Pline fait d'abord mourir les chrétiens qu'on lui a dénoncés. Pline ne se soucie pas plus que Gallion du symbole chrétien; seulement Gallion pouvait croire qu'on lui dénonçait un pur symbole; et, au contraire, dès que Pline arrive en Bithynie, ce qu'on lui dénonce et ce qu'on lui fait constater, c'est l'existence d'une société. Pline laisserait chaque chrétien libre de croire ce qu'il voudra; mais que tous les chrétiens soient animés d'un même esprit, et d'un esprit vraiment nouveau, Pline ne le supportera pas. Les chrétiens, à cette époque, ne sont pas comme tout le monde; et ils font corps, ils inaugurent une nouvelle société : on ne leur permettra pas d'être. Ils agissent, d'ailleurs, en hommes respectueux des lois; ils subissent, comme tout le monde, les charges sociales; et même, lorsqu'ils se réunissent, c'est en conformité avec la loi sur les hétairies : Pline suspend d'abord cette loi; car à ce moment, une seule chose compte, c'est la formation et presque l'existence d'une nouvelle société. Tout devra concourir à l'anéantissement de la société chrétienne. Et vraiment, les lois sur les hétairies ne sauraient jamais avoir une absolue valeur : elles ne se jugent que d'après le résultat; et puisque, dans le cas actuel, le résultat favorise cette sorte d'hommes nouveaux que sont les chrétiens, on abolit bien vite les hétairies.

Pline agit comme les juges de Socrate et comme le vieux Caton. Et sans doute, dans l'Athènes de Socrate et dans la Rome du vieux

Caton, la transformation était déjà faite; mais à l'époque de Pline, l'observateur qui aurait vu les choses seulement par le dehors, n'aurait guère pu deviner le définitif établissement du christianisme. Les apparences permettaient à Pline de croire qu'il avait mis fin à la superstition chrétienne, et que, dans le monde Romain, il sauvegardait l'antique unanimité. Ce n'était pas tout à fait, chez Pline, le même aveuglement que chez le vieux Caton : c'était le même souci de discipliner les âmes : souci dont aucune société ne se désintéresse, et qui inspire fatalement à toute société les plus extrêmes exigences. Ni Athènes ni Rome ne veillaient au maintien d'une orthodoxie; et Socrate dans Athènes, et les chrétiens de Bithynie sous la magistrature de Pline eurent la liberté que l'Espagne de Philippe II laissait aux dissidents.

Il n'est pas fatal que, partout et toujours, on envoie les dissidents au supplice; il est fatal que l'on prenne contre eux, précisément, les mesures efficaces. La conduite de Pline se doit considérer en son essentielle signification; et, comme telle, on la retrouve partout. Le magistrat ne peut pas se désintéresser des propagandes et des convictions. Et si, par impossible, il n'a jamais songé à l'importance sociale des doctrines; si les convictions des citoyens, leur état d'esprit doivent, pense-t-il, ne jamais l'occuper : c'est qu'il n'a jamais rencontré la circonstance où une doctrine agite les esprits.

Abbé JULES MARTIN.

(*La fin prochainement.*)

ESSAI DE SOCIOLOGIE MICROBIENNE
ET CELLULAIRE

Le naturaliste cherche, dans l'histoire des espèces, les lois qui président à leur évolution et à leurs transformations. Il est peut-être intéressant d'essayer de lire dans le monde des infiniment petits et d'analyser la vie de ces espèces inférieures qu'on ne peut apercevoir sans l'aide de puissants objectifs. Il y a, dans la nature, une foule d'organismes qui ne donnent une bonne efflorescence que grâce aux cultures artificielles auxquelles on les soumet, à moins que cette vie luxuriante soit le fruit d'une vraie culture animale, réalisée, je suppose, par une inoculation. Cette histoire naturelle s'ébauche depuis trente ans, et chaque jour apporte une contribution nouvelle aux études commencées. Nous voulons simplement interpréter quelques-uns des résultats obtenus, et montrer combien les lois de la vie sont univoques, à quel point se ressemblent dans leur existence intime et dans leurs rapports réciproques les infiniment petits de la vie microbienne et les organismes les plus différenciés.

Le coccus, le bacille vivent et se reproduisent. Leur vie végétative se traduit par une intégration et une désintégration continues de matière. Leur résistance individuelle se montre sous les multiples aspects des formes involutives qui réduisent le corps cellulaire dans sa forme et dans sa fonction. Sous l'influence des souffrances physiologiques, l'individu s'abrège pour subsister encore. La vie spécifique est soumise aux mêmes efforts. La fonction reproductrice possède, elle aussi, ses garanties. Dans un milieu qui s'épuise, qui cesse d'être « eugénésique », la sporulation fournit des formes reproductrices hibernantes qui sont susceptibles d'attendre longtemps le retour des conditions favorables à la vie.

Ces microorganismes existent donc individuellement et spécifiquement : ils forment des espèces plus nombreuses que la chaîne des espèces végétales et animales, des espèces polymorphes. Ce polymorphisme est même intérieur à l'espèce : il est le fruit

de l'organisation monocellulaire. Il résulte de l'adaptation aux milieux environnants, adaptation qui n'est que le premier terme de la résistance.

L'espèce présente ainsi les caractères marquant chacun des individus qui la forment. Elle possède aussi ses attributs généraux, résultant de la vie commune de toutes les parties composantes. Son histoire doit pénétrer non seulement les vies végétatives, mais encore la vie spécifique. L'individu qui se divise par scissiparité pour fournir deux formes nouvelles donne le premier exemple du sacrifice personnel en vue des intérêts de la race : c'est l'état larvé de l'instinct reproducteur. Il faut étudier la sociologie naturelle de ces espèces inférieures. Cette étude possède une double face : celle qui regarde l'espèce en elle-même, celle qui considère ses rapports avec les espèces voisines ou avec les organismes supérieurs.

L'espèce prise isolément vit par ses individus présents et pour ses individus futurs. Mais considérons un instant la nature des contacts entre une espèce microbienne et la vie d'une autre espèce.

Quels rapports les colonies microbiennes peuvent-elles entretenir entre elles?

L'ensemencement de deux espèces différentes dans un même milieu de culture peut aboutir, suivant le cas, à des résultats très variables. Il peut y avoir un antagonisme véritable : les virulences s'atténuent ou l'une semble s'exalter aux dépens de l'autre. Il peut y avoir une véritable symbiose : les virulences s'exaltent mutuellement, ou même au seul contact des produits sécrétés. Le streptocoque s'exalte par ensemencement sur des milieux tuberculinés (Klein, 1893), c'est-à-dire sur des milieux qui ne contiennent pas le bacille tuberculeux, mais qui sont imprégnés de sa toxine.

Ces résultats sont difficilement explicables. Les changements qu'apporte au milieu nutritif la vie de l'une et de l'autre espèce, l'élaboration de produits différents, les modifications constantes des réactions chimiques, voilà qui entre pour une large part dans l'histoire obscure de ces variations.

On voit que, fréquemment, l'action réciproque aboutit à une association. Il en va de même, à un degré beaucoup plus accentué, si nous considérons le milieu de culture vivant, le réactif animal qui offre à la flore microbienne l'asile de ses humeurs physiologiques. Parfois certaines espèces affaiblissent la vitalité des autres et défendent contre ces dernières l'intégrité de l'organisme supérieur qui les héberge toutes. Mais, bien plus souvent, l'association est véritable. Il existe entre ces espèces un accord, une vraie

mutualité contre un commun ennemi, à tel point que le terme « d'associations microbiennes » a droit de cité en médecine et qu'il domine un chapitre important de la pathologie générale.

Voici donc les espèces inférieures aux prises avec un grand organisme. Il y aurait lutte inévitable si une adaptation naturelle ne réalisait un accord. Cet accord est rendu possible par un certain état de l'organisme supérieur : celui-ci peut supporter ses hôtes obligatoires sans en retirer lui-même le moindre bénéfice. Il n'y a pas réciprocité de services : les germes utiles à la digestion, par exemple, ne rentrent point dans cette catégorie. L'organisme « tolère », et voilà tout. Nous n'avons pas pénétré profondément dans cette étude de sociologie naturelle, et déjà nous y trouvons une notion de morale : nous rencontrons la tolérance. La terminologie scientifique est en rapport avec le phénomène qu'elle désigne. C'est là le degré le plus infime de la sociologie cellulaire : l'idée de tolérance (si élevée déjà) s'applique au parasitisme qui est une forme très basse d'association.

Élevons-nous à la notion de réciprocité : les organismes en présence se rendent de bons offices. Nous atteignons l'idée de mutualité.

Mais la nature n'est pas toujours le théâtre de l'accord. Il y a des attaques, des luttes fréquentes. Il s'agit d'analyser brièvement la portée de ces conflits.

Considérons une espèce bactérienne et l'organisme humain. Ce dernier tolère souvent. Il détruit parfois pour subsister lui-même quand existe une incompatibilité absolue rendant impossible un accord pour la vie. Vienne une cause seconde affaiblir la robusticité de l'individu. Il pourra subir une attaque violente de la part de germes jusque-là inoffensifs. Leur virulence s'exalte à mesure que sa résistance diminue. Il subit une attaque : il est amené à réagir. L'action, d'une part, c'est l'attaque; la réaction, d'autre part, voilà la défense. Ce double principe de l'action et de la réaction dirige les phases du conflit qui s'élève journellement entre des espèces inférieures devenues rivales ou bien entre ces espèces inférieures et des individus plus différenciés.

Si la lutte est chose naturelle, c'est par elle que la vie perfectionne ses moyens. Des aptitudes fonctionnelles apparaissent sous l'influence de cet entraînement perpétuel. La réaction finit par devenir une fonction. L'action, c'est-à-dire l'attaque, porte en elle un danger, mais elle réveille et perfectionne les puissances de l'ennemi. Il y a donc dans la nature un altruisme immanent : même dans les œuvres de combat, l'agresseur fortifie son ennemi

pour la bataille présente et livre à l'espèce rivale des armes pour les conflits futurs.

L'état bactéricide des humeurs, voilà le fruit naturel d'une longue réaction vis-à-vis de l'envahisseur. Cet état bactéricide peut être artificiellement exalté par l'emploi de substances banales, de certaines matières minérales. MM. Charrin, Guillemonat et Levaditi l'ont expérimentalement démontré; M. Bouchard a insisté sur l'importance de cette notion [1]. Mais il faut tâtonner longuement, car on ne peut substituer un travail artificiel à une œuvre naturelle sans faire perdre au processus son apparente simplicité. De tels agents chimiques annoncent malaisément l'état bactéricide. Ces agents sont loin d'être nettement déterminés pour chaque cas particulier. L'espèce microbienne, au contraire, crée par ses propres moyens un mode de défense contre elle-même. Elle forge des armes qui pourraient difficilement venir d'ailleurs, et dont elle mourra peut-être.

Pénétrons un peu dans l'histoire de la résistance. L'attaque consiste surtout en une intoxication. Les produits sécrétés par les espèces microbiennes, les toxines, constituent des poisons cellulaires très actifs. Comment peut se comporter, vis-à-vis de ces poisons, l'organisme très différencié, celui qui, pour vivre, doit sauvegarder le trésor de ses éléments nobles?

A côté de l'état bactéricide du sérum sanguin, il y a un second mode de défense : c'est le pouvoir antitoxique des humeurs, et nous l'envisagerons dans son origine même, pour lire là encore l'irrésistible tendance à la vie qui est le fait de tous les organismes, mais qui devient vraiment une fonction supérieure quand la complexité physiologique augmente.

Ehrlich a donné de l'immunité une théorie séduisante [2]. Pour lui, chaque molécule cellulaire possède un groupement central et des chaînes latérales ou récepteurs. Il y a ainsi une grande analogie avec la constitution chimique de certaines molécules organiques.

Parmi ces chaînes, il en est qui ont une affinité pour les poisons microbiens, pour les toxines. La molécule de toxine possède un groupement *haptophore*, susceptible de se fixer sur ces mêmes chaînes latérales de la molécule protoplasmique. Les poisons minéraux, les alcaloïdes en particulier possèdent un groupement *toxophore* répondant à d'autres chaînes latérales : ce qui explique les différences entre l'augmentation de résistance vis-à-vis des poisons

1. *Académie des Sciences*, séance du 31 juillet 1899. Communication de MM. Charrin, Guillemonat et Levaditi. — M. Bouchard.
2. Ehrlich, *Das Sauerstoff-Bedürfniss des Organismus*, Berlin, 1885.

fournie par ces poisons mêmes, et l'immunisation amorcée par les toxines. Toutefois, on peut en conclure déjà que, dans la résistance aux poisons minéraux, il n'y a pas seulement de l'accoutumance, puisque certaines particules moléculaires agissent dans ce cas par un mécanisme analogue à celui de l'immunisation.

Les chaînes latérales, fixant la toxine, réagissent au maximum. Il se produit une efflorescence vive de ces chaînes, une surproduction par hyperfonctionnement, d'où la rapidité d'action dans ces modes de défense. Après imprégnation toxique, ces chaînes sont frappées de mort; elles se détachent de la molécule comme une feuille sèche tombe de la branche. Elles se dissolvent dans le sérum. Elles constituent l'anticorps ou antitoxine. Celle-ci possède sur les toxines une action neutralisante, mais elle est devenue matière morte, quasi minérale. La combinaison chimique de la toxine et de l'antitoxine obéit aux lois de toute combinaison, en particulier à la loi des proportions définies.

Ainsi la cellule agit pour produire les anticorps[1]; mais l'anticorps devient, en dernière analyse, une substance purement chimique : à l'élaboration physiologique délicate, insondable en son mystère, succède l'œuvre chimique réglée et mesurable.

C'est là le mécanisme de l'immunité active. Le sérum d'un animal immunisé peut conférer à un autre animal une immunité passive. Nous ne voulons point insister davantage sur ces données : retenons seulement que les anticorps deviennent une sauvegarde et qu'ils résultent de la réaction cellulaire, déterminée par l'action toxique.

Ainsi la sociologie microbienne ne varie pas foncièrement quand les espèces bactériennes entrent en rapport avec les organismes supérieurs. Cette sociologie ne se modifie que pour s'affiner davantage : elle évolue. Cette évolution se fait dans le sens d'une subordination plus absolue au mécanisme d'une physiologie complexe. Si l'adaptation n'est pas toujours réalisée, du moins le conflit ne sert-il souvent qu'à augmenter les résistances naturelles de l'individu différencié, aux dépens de l'autre. Le petit se subordonne au grand : il le blesse, mais ne réussit qu'à en augmenter la valeur. La race inférieure, par son attaque même, délimite plus nettement sa propre place dans cette hiérarchie naturelle. Toute la philosophie est en puissance dans l'agrégat le plus élémentaire.

A ce propos, il n'est pas inutile de se bien entendre sur le sens véritable du mot « concurrence ». Il est synonyme de lutte, dans

1. Expériences de Roux et Vaillard.

le système darwinien. La concurrence vitale semble être le combat perpétuel pour la vie.

Reprenons ce terme, au sens étymologique : c'est la course, l'évolution, la vie *avec* (*cum currere*, et non pas *anti currere*). Deux individus sont en concurrence vitale, cela ne veut point dire qu'ils doivent se nuire, mais qu'ils sont faits pour vivre ensemble, pour prendre dans le milieu les éléments utiles à leur vie, à leur production, à leur reproduction. Ils pourront s'associer pour faciliter les conditions de leur existence. Ils s'uniront dans l'intérêt supérieur de l'espèce. L'attraction sexuelle deviendra elle-même un mode de concurrence.

Quand il y a incompatibilité absolue, quand les fonctions de l'un des individus demande au milieu les éléments nécessaires à la vie de l'autre, alors il y a lutte et mort de l'un des deux. Dans ce cas seulement la concurrence aboutit à une destruction. Le plus fort doit l'emporter, et le sens darwinien s'applique pleinement pour caractériser le phénomène. Nous avons vu que le plus fort, le plus différencié possède des armes qui lui sont fournies par son ennemi : c'est un exemple admirable de la discipline naturelle.

Le plus fort succombe parfois, dans la lutte; il cède à l'action virulente, malgré ses propres réactions cellulaires : c'est un faux pas dans l'œuvre de la vie.

Dans la concurrence, les hommes ne voient que bataille perpétuelle. La nature est plus humaine que l'homme et plus douce que la civilisation. L'étude de cette nature vivante semble être la plus moralisante de toutes. Loin de trouver la lutte continuelle, on sent que l'union est la condition essentielle de la vie. On voit que même le conflit détermine une discipline naturelle au profit du mieux organisé. Celui-ci peut disparaître, cédant sous l'effort du plus humble. Mais l'épine n'enlève pas sa fraîcheur à la rose.

Les rapports des espèces inférieures entre elles, les rapports de ces espèces avec les organismes différenciés nous conduisent ainsi aux notions de tolérance, de mutualité, de subordination.

Examinons rapidement les données naturelles fournies par l'organisme pluricellulaire. Chaque élément de cet organisme possède un rôle déterminé : il contribue ainsi au fonctionnement général. La cellule n'est point maîtresse d'elle-même. La fonction détermine l'évolution morphologique de l'organe. Le besoin n'est qu'une résultante obligatoire de la fonction. Cette résultante est d'un ordre secondaire, mais sans elle l'individu ne peut vivre : elle est l'indice d'une nécessité nutritive, de même que la douleur est

l'indice d'une nécessité curative. Dans l'ordre logique, le besoin reste donc soumis à la fonction qui le prime, qui lui indique les règles étroites de son déterminisme, comme elle fixe à l'organe la mesure évolutive de ses transformations.

Une vaste collaboration cellulaire est donc indispensable pour le bon fonctionnement de l'individu. Chez les organismes très subtilisés, on trouve un luxe d'adaptations qui sont un véritable modèle de subordination réciproque. Depuis longtemps cette idée a été mise en lumière : l'humble cellule conjonctive se trouve tout au bas de la hiérarchie cytologique. Elle est cantonnée dans son rôle de soutien et dans sa fonction résorbatrice. La cellule cérébrale coordonne et commande. Entre ces deux extrêmes se groupent une foule d'intermédiaires. Chacun a besoin de tous, et le tout ne peut subsister sans l'œuvre de chacune de ces véritables unités agissantes. Du moins, quand l'un des éléments ou des groupes d'éléments se trouve retranché, on entre dans le domaine de la maladie : si les valeurs saines peuvent, au prix d'un nouvel effort d'adaptation, compenser les parties invalides, c'est encore là un exemple de coopération et la marque d'une tendance manifeste vers la vie. Un tel organisme nous donne l'exemple d'une vivante hiérarchie, d'une discipline nécessaire et constante.

Cette hiérarchie dépasse les limites bornées de la vie individuelle pour dominer l'existence même de l'espèce. Le spermatozoïde apporte avec lui un patrimoine et l'ovule a ses richesses. De leur union résulte un individu nouveau qui commence par résumer, durant sa vie embryonnaire, les étapes successives fournies par les vieilles lignées. C'est une récapitulation spécifique. Les métamorphoses du futur font revivre un instant les ancestralités disparues. En naissant, nous avons déjà rendu hommage au passé.

L'individualisme ne peut être compris comme une forme de l'égoïsme. — L'égoïsme, c'est l'amour de l'individu pour et par lui-même, de l'individu pris isolément en dehors de l'espèce et qui tendrait à se conserver envers et contre tous. — Ce serait une monstruosité. La vie morale doit, là encore, considérer la nature et prendre exemple. L'égoïsme est stérile : il est une déviation du sens biologique, une perversion des tendances organiques au même titre que l'inversion est une perversion des tendances sexuelles. L'individualisme est la première manifestation de la vie cellulaire. Il se modifie, changeant de forme, mais non point de nature, à mesure que l'évolution progresse. Il est l'ami de l'association, de la solidarité fonctionnelle, puis de la reproduction spécifique. L'individu meurt parfois de cette reproduction, mais

l'individualisme survit à l'individu, dans l'espèce. MM. Arréat et Guyau[1] ont opposé l'égoïsme, sauvegarde individuelle, à l'altruisme, sauvegarde de l'espèce. Nous préférons unir dans un large individualisme les tendances de conservation personnelle et spécifique. Cet individualisme contient en puissance l'altruisme : il est une fonction. L'égoïsme, au contraire, n'a pas droit de cité dans la vie.

L'individualité supérieure se juge à la différenciation de l'organe qui ne peut disparaître sans que périsse l'individu. Cet organe est constitué, chez l'homme, par le cordon cérébro-médullaire, instrument des réflexes organiques, des manifestations du psychisme et de la vie de relation. Notre système nerveux, c'est notre sauvegarde : c'est en même temps le gardien fidèle de notre tradition biologique.

Le segment nerveux conserve les tendances ancestrales, s'incorpore les acquisitions nouvelles et lègue à la descendance les trésors héréditaires et acquis. C'est lui qui se subtilise ou qui dégénère. C'est par la valeur nerveuse que se juge la force d'un rejeton; par la déchéance nerveuse la famille décline et meurt.

En effet, ce qui existe, et surtout ce qui vit ne va point sans une usure relative. Acquisition, incorporation, désintégration, voilà les étapes de tout fonctionnement. La vie des corps n'étant qu'un résumé de la vie des races, celles-ci comportent les mêmes exemples de vie, de splendeur et de décadence que les unités organiques qui tombent plus facilement sous notre observation parce qu'elles sont isolées et que, chez elles, l'analyse est toute préparée. Considérez une lignée comme un organisme : elle présente une apogée plus ou moins brillante, devient caduque et meurt. Regardez d'abord les familles végétales : il y a une soixantaine d'années certains rosiers étaient fort recherchés des amateurs, car la sève en était vigoureuse et les fleurs admirables. Les derniers échantillons qu'on en peut montrer aujourd'hui dressent une tige rabougrie et quelques feuilles étiolées, mais n'épanouissent pas de fleurs. La vie végétative achève de s'éteindre. La vie de reproduction, que la fleur extériorise superbement, est morte déjà et l'espèce finit au milieu de l'opulence d'espèces jeunes qui ne sont point des rivales heureuses, mais des cadettes : elles sont venues plus tardivement et périront comme les autres sont mortes.

Greffes ou procédés analogues ne peuvent que temporairement prolonger une évolution végétale. La substitution des plants améri-

1. Arréat et Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, F. Alcan, Paris, 1901.

cains aux plants français a été la base de la reconstitution de nos vignobles. On a fait un rajeunissement à l'aide de plants qui sont à un stade évolutif précoce : on aurait tort de croire que le sort des vignobles soit complètement assuré pour l'avenir.

Élevez-vous à l'espèce humaine. Les lignées qui se succèdent ne sont qu'en partie comparables aux lignées végétales, car il existe tout un mécanisme de croisement. Les sanguinités se mélangent, tels des bouturages constamment renouvelés; et cependant les familles s'éteignent, car il n'est rien de fatal dans cette perpétuation, malgré la perfection de son mécanisme.

Qu'une mentalité supérieure apparaisse, bien préparée par le passé : elle use les réserves psychiques nécessaires pour assurer le fonctionnement cérébral moyen des divers organismes qui se doivent succéder. Le rejeton se trouve frustré. Si lui aussi est supérieur, si les réserves sont assez abondantes pour le servir encore royalement, on conçoit qu'un moment viendra où, appauvrie par tant de dépenses, la mentalité apparaîtra très basse. Les budgets de l'esprit et du corps n'ayant pas été parcimonieusement administrés, l'heure sombre de la faillite sonnera. Aussi, c'est au prix de la petitesse des fils que se liquide parfois la grandeur des pères.

Si le système nerveux se fait le gardien de notre tradition spécifique, s'il indique notre perfection ou notre déchéance, il nous marque encore d'un sceau particulier. Il n'est point d'attitude habituelle, de tenue familière qui ne puissent être vraiment familiales. L'hérédité se traduit par mille formes différentes. On la retrouve ailleurs que dans les tendances fonctionnelles ou les sphères psychiques. De façon bien plus coutumière nous manifestons les habitudes ancestrales et les acquisitions que les successives lignées ont pu accumuler. Votre tailleur a pu magistralement façonner votre habit : c'est votre système nerveux qui le marque du pli de l'élégance. Telle mimique très spéciale, caractérisée par la rapide contraction de quelques muscles de la face, telle façon d'arrondir le bras ou de plier le doigt, tel balancement des hanches, tel mode dans le croisement des jambes paraissent de négligeables éléments, mais ils sont inhérents à notre individualité même. Il semble qu'on les puisse rencontrer chez les autres, mais ceux-ci ne les réaliseront jamais sous le même type, car il y a là un véritable point de physionomie qui témoigne du segment médullaire *familial*, fidèle gardien des réflexes ancestraux, inconscient mais infaillible instrument de l'hérédité des manières et du geste.

Ainsi, nous apparaissons non seulement sous les formes déterminées par l'espèce, mais encore avec une infinité de caractères

qui ne sont pas nécessaires pour caractériser l'espèce, et qui semblent un luxe inutile. Il n'y a plus là matière à différenciation. On y trouve néanmoins une caractéristique que rien n'efface. Ce sont les caractères familiaux. La philosophie naturelle nous conduit à la famille.

La morale familiale se dégage elle-même de la morale naturelle. Il est une loi d'économie qui veut que, suivant le principe de la moindre action, s'écoule la vie des phénomènes et celle des individus. Les espèces qui ne peuvent veiller sur le fruit de leur reproduction sont par là même essentiellement prolifiques. Elles ont un maximum de puissance génératrice. En effet une foule d'éléments jeunes sont voués à la mort parce que l'élevage familial fait défaut. A mesure que les puissances protectrices s'accumulent sur le sort de la progéniture, le pouvoir reproducteur change de forme : il devient plus économe. Les individus jeunes arrivent en moindre abondance parce que les chances de destruction sont diminuées.

La nature rejette d'abord prématurément et en abondance les fruits de la conjugaison sexuelle. Parfois même elle rejette les deux éléments séparés, laissant au hasard d'une rencontre les chances de la fécondation. Puis, en s'élevant dans l'échelle des êtres organisés, on trouve l'œuf de plus en plus différencié : ses chances de vie augmentent. Enfin l'organisme maternel finit par garder cet œuf, et par lui garantir en son sein les meilleures conditions de développement : la viviparité a succédé à l'oviparité. Au degré le plus élevé, nous rencontrons l'organisme humain. Il produit généralement un seul individu à la fois : les grossesses gémellaires sont une exception. C'est que l'individu nouveau trouve un maximum de protection; c'est que, en nous élevant dans les voies de la morale biologique, nous rencontrons la famille et la puériculture.

L'infiniment petit qu'est la cellule possède donc une tendance individualiste et non pas égoïste. Il existe un individualisme à la fois personnel et spécifique. Cette tendance aboutit à la coopération (pour la vie de l'individu et pour la vie de l'espèce).

Une telle « association coopérative » ne peut exister sans une hiérarchie, sans une discipline. De là l'importance de certains groupes cellulaires qui créent l'individualité de l'organisme supérieur, très subtilisé.

De ce perfectionnement évolutif naît une différenciation supérieure et pour ainsi dire intérieure à l'espèce. Le caractère familial se dégage des acquisitions et des conservations dont le segment primordial est l'instrument. En considérant les sociétés micro-

biennes qui vivent dans l'inconscience et qui suivent les irrésistibles poussées de l'instinct, nous trouvons que ces associations ont déjà formé l'ébauche d'une morale.

Cette morale naturelle suit une progression ascendante. Dans l'organisme supérieur, les lois de coopération se sont fortifiées, les lois même du sacrifice personnel se sont développées. La subordination et la discipline deviennent plus rigoureuses qu'aucune des subordinations ou des disciplines imposées par les volontés humaines. Le bagage héréditaire s'accumule sans que la nature songe à le chasser pour s'ouvrir des voies nouvelles : au contraire, le trésor ancestral rend possibles les acquisitions neuves.

Tout ce que l'esprit humain a pu concevoir de noble : dignité, dévouement, c'est la nature qui lui en fournit la donnée et qui lui en offre l'exemple. La morale naturelle est donc l'ébauche de la morale sociale; mais nous n'entendons point morale naturelle au sens où la comprenait le philosophe de Genève. Vivre suivant la nature n'est point vivre en obéissant aux impulsions qui nous viennent des parties les moins élevées de notre nature sensible. L'obsession et l'impulsion sont choses morbides qui n'ont point de rapport avec l'instinct. Celui-ci nous conduit à la discipline et non pas à la révolte, ou plutôt c'est un instinct dévié de la normale, stérilisé par l'utopie qui nous enseigne la doctrine du bon plaisir. La biologie ne connaît pas le bon plaisir. Elle raconte lentement l'histoire naturelle des espèces : leur discipline en garantit l'inattaquable évolution.

Si la morale naturelle devient consciente et volontaire chez l'homme, celui-ci ne doit point rejeter son patrimoine et renier son but. M. Espinas dit que la plus élémentaire des sociétés « ressemble plus à la conscience qu'à toute autre chose [1] ».

Ainsi, même chez l'infiniment petit, nous voyons une image incertaine de la vie sociale. Sur la platine du microscope ou sur le champ d'action de l'humanité, nous retrouvons les mêmes lois biologiques et morales. Ces lois nous enseignent qu'il faut tendre éperdument vers l'avenir, mais qu'il n'est point permis de briser les liens qui nous attachent au passé. Ces lois reflètent l'histoire de l'espèce : elles garantissent en même temps les droits de la famille. Elles prennent naissance dans les profondeurs de l'hérédité et de la tradition.

Dr M. Champeaux.

1. Espinas, *Les Sociétés animales*. Paris, F. Alcan.

RÉALISME ET IDÉALISME DANS L'ART

On conçoit assez distinctement et aisément ce qu'il faut entendre dans les beaux-arts par réalisme. Il en est autrement de l'idéalisme. Le terme idéalisme sans doute retient l'esprit du philosophe par une riche complexité d'acceptions dont il semble intéressant de faire ressortir la convergence. Mais bien que l'existence, en art, d'une tendance opposée au réalisme ne soit pas niable, la notion d'un idéalisme en matière esthétique reste assez vague parmi ceux qui s'occupent de beaux-arts, et surtout peu usuelle. — A quoi cela tient-il? — On peut admettre que, la tendance idéaliste dans l'art étant tombée en désuétude, le réalisme ait étendu son influence jusqu'à imposer son critérium esthétique même dans l'appréciation des œuvres des époques passées et à rejeter dans l'ombre tout ce qui n'est point d'accord avec sa formule. D'autre part, il est vrai que ce terme d'idéalisme suggère l'idée d'un principe qui n'est étranger à aucune des conceptions de l'art. Quelle œuvre d'art en effet, quelle représentation du réel si stricte qu'elle soit, n'a à quelque degré le caractère d'une idéalisation par la sélection de détails qu'elle suppose, et à tout le moins par le fait de ne retenir de l'objet matériel représenté que l'apparence incorporelle et sans réalité effective, la forme.

Quoi qu'il en soit on n'aura pas une idée distincte des beaux arts, de leur objet et de leur fonction, si on ne définit l'une par rapport à l'autre ces deux tendances adverses qui s'y déploient et qui, sous des dénominations qui changent quelque peu, sont de tous les temps.

Le réalisme se définit le plns communément comme assignant pour rôle aux beaux-arts l'imitation de la réalité. Mais à quoi bon ce double, ce reflet mensonger, cette contrefaçon du réel? Un miroir en peut faire tout autant, selon la remarque de Platon, dont la dialectique en apparence dirigée contre l'art ne tend qu'à en faire se préciser le véritable objet et la véritable portée.

Replaçons le fait de l'imitation dans la vie. En morale l'imitation de l'homme d'un caractère élevé et vertueux, le fait de se le proposer pour modèle, a un sens. Tout à l'opposé de cette imitation

d'un modèle, Platon nous décrit une imitation irrationnelle et sans but, imitation de toute chose et de tout être indistinctement, s'exerçant à tort et à travers, laquelle fait de l'individu qui s'y adonne un véritable Protée apte à prendre mille formes et par là même, pour ainsi dire, un véritable néant de personnalité. Subordonnée aux règles d'un genre, cette disposition imitative peut devenir l'art du comédien. Entre l'imitation sérieuse d'un homme ou d'un idéal, et cette réceptivité indéterminée qui constitue le caractère du pur imitateur, l'imitation pratiquée dans les beaux-arts trouverait sa place et sa raison d'être.

De cette imitation d'un caractère vertueux avec grandeur ou d'un personnage éminent en quelque façon, objet d'une prédilection de quelque nature nous induisant à méditer et à commémorer sa physionomie morale et physique, on pourrait faire découler, je suppose, l'art du portrait. Nous saisissons ici la différence qui sépare l'art de la vie réelle. Dans l'imitation pratiquée par les beaux-arts l'imitation reste à l'état de contemplation d'un modèle, d'aspiration vers un idéal; elle est fictive et imaginative. Pour mieux dire, l'art comme la parole est à mi-chemin entre l'action et la contemplation.

Après l'imitation par l'homme de son semblable, il faut considérer l'imitation de ce qui diffère le plus de l'homme, à savoir les choses, la nature. Bien qu'il puisse y avoir, selon Platon, dans les arrangements des objets, une harmonie naturelle et dans les êtres du monde végétal ou animal une perfection de structure indice d'une saine constitution, susceptibles d'influencer et d'affecter notre sens esthétique et moral en même manière que le spectacle d'une vie humaine bien réglée, néanmoins l'imitation qui a pour objet l'homme, et celle qui a pour objet les choses procèdent de principes séparés. Envisagée à son tour dans la vie courante, dans son rapport avec l'activité pratique, cette dernière rentre dans le fait général de l'utilisation de la nature. Le fond des Arts pratiques et ultérieurement de la science consiste en un effort de sympathie pour pénétrer la nature des divers matériaux, éléments ou êtres. A l'âge de pierre l'homme avec des moyens rudimentaires déplace et dresse d'énormes monolithes, il sait faire éclater la pierre et la fendre de manière à obtenir des outils tranchants et perforants; mais ce n'est pas sans avoir en quelque sorte deviné l'âme de la pierre, c'est-à-dire le sens dans lequel cette matière se laisse plus aisément mouvoir ou bien ouvrir. Cet effort de compréhension, appliqué à tout ce qui apparaît comme pouvant être utilisé dans la nature, matériaux, êtres vivants, éléments, consiste en quelque sorte

à se laisser aller dans le sens des choses, à se confier par exemple à un élément dont on veut étudier le mode d'action. Toute chose ou être que l'homme fait entrer dans son cercle d'action, en un sens il l'anime, il la personnifie, mais, plus véritablement, il vise à se rendre pareil en esprit à cette chose dont il veut pénétrer la nature et attirer les propriétés à son utilité. Ainsi le chef sauvage prendra pour blason ou pour nom la figure ou le nom de tel animal qu'il chasse ou apprivoise ou dont il ambitionne d'incorporer à sa propre personnalité tel caractère saillant de férocité ou de ruse. En somme le penchant qui nous pousse à imiter les aspects de la nature inanimée ou vivante doit être rattaché à cette attitude d'adaptation de l'homme au milieu extérieur que lui impose le souci de conserver et d'améliorer son existence. Dans cette imitation artistique ayant le caractère d'un jeu, subsiste cette même attention dictée par l'instinct vital, qui s'applique à *vivre* en quelque sorte la chose contemplée pour en approfondir la nature; seulement l'imitation se limite ici à la forme, à une représentation fictive de l'objet. Mais comment s'opère cette limitation, cette spécialisation? Des faits de transition peuvent la rendre compréhensible. Quelque conception obscure de magie induisit les chasseurs des tribus préhistoriques à multiplier sur les parois des cavernes les représentations des animaux qu'ils désiraient capturer à foison[1]. Dans les hypogées égyptiens abondent autour du sarcophage les images du défunt, les représentations détaillées des occupations et de l'appareil de la vie, comme autant de garanties contre la destruction. C'est une idée de religion ou de magie primitive qui est au fond de cette tendance imaginative et sentimentale qui nous fait prendre plaisir à fixer un aspect éphémère des choses. L'art, après tout, a-t-il jamais cessé d'être un philtre, un enchantement qui, par la magie fascinante de la ressemblance, nous rend proche et durable ce qui est lointain et éphémère; et n'a-t-il pas dès lors pour inspiratrice, l'idée d'un recommencement de ce qui a été, et encore cette idée qu'il y a dans la représentation d'une chose, représentation qu'il est toujours en notre pouvoir de posséder, quelque chose d'impératif relativement à la réalisation de nos désirs touchant cette chose?

Sous un certain aspect que nous venons d'envisager, l'homme s'adapte à la nature dans une attitude d'obéissance, d'étude et d'imitation. Mais par la compréhension qu'il en obtient ainsi, il la gouverne, il l'accommode à ses besoins, il *l'humanise*. Tel est dans

1. S. Reinach, L'art et la magie à propos des peintures et des gravures de l'âge du renne, *L'Anthropologie*, 1903.

la vie pratique le point de départ de l'*idéalisme*. A côté de cette attitude de l'homme entrant en sympathie avec les choses, cherchant à apprivoiser les éléments et les êtres, il en est une autre, corrélative de la première et séparée seulement par une nuance : l'homme crée des objets qui sont la réalisation d'une idée conçue par son esprit et dont la forme est dictée par ses besoins. Ces objets dans le monde naturel constituent de véritables abstractions réalisées n'ayant de sens que par rapport à la structure et à la vie de l'homme. A côté du chasseur des cavernes se complaisant à la représentation des formes d'animaux et de plantes, il y a eu une variété d'homme primitif qui conçut l'idée de fabriquer des poteries grossières et de construire des cabanes. Or ceci est proprement *créer* plutôt qu'*imiter*; avec ces inventions pratiques s'organise l'appareil d'une civilisation à l'image de l'homme. Réduction des choses à la mesure de l'homme, prédominance de l'élément humain, nous avons bien déjà là en germe et dans ses traits essentiels ce qui s'appellera dans les beaux-arts la tendance idéaliste.

Conformément à la méthode déjà employée qui consiste à replacer l'art dans le courant de la vie pratique pour en dégager la signification, l'idéalisme tel qu'il vient d'être caractérisé apparaît en correspondance avec tout cet ensemble de mécanisme et d'appareils par lesquels la science et l'industrie aménagent l'univers en dépendance de l'homme. L'esprit du réalisme serait plutôt en ces esprits pour lesquels ces machines, ces dispositifs, signes de la main-mise de l'homme sur la nature, l'enlaidissent à la façon d'échafaudages provisoires masquant un édifice.

A la vérité (et ici nous nous retrouvons d'accord avec la conception courante de l'idéalisme), c'est bien de toute façon avec l'idéalisme qu'apparaît la distinction du beau et du laid. Ce que l'on a dit à juste titre du comique, qu'il est proprement *humain* dans son principe, s'applique également au beau et au laid. Le fond de l'idéalisme en ce qui concerne l'art et les rapports de l'homme avec la nature est précisément une prépondérance de l'élément humain, une domination de l'homme sur les choses, lesquelles sont dès lors envisagées uniquement comme moyens. Ainsi a-t-on qualifié d'idéalistes certaines races dépositaires de l'instinct religieux et pour lesquelles l'homme et le divin comptent seuls, tandis que (suivant la remarque de Schopenhauer s'appliquant à la race sémitique) la nature, l'animal ne semblent pas exister pour elle, si ce n'est comme moyens, et à titre de choses. — En fait, notamment, ce que l'on entend par embellir la nature extérieure ou l'orner consiste uniquement dans l'action de l'humaniser et de la civiliser en quelque

sorte. Un site sauvage rendu par le travail de l'homme habitable, se trouvera par là même, au sens le plus strict du mot, embelli. Une nature plus libre, plus pittoresque ne plaira esthétiquement à l'homme qu'en passant, par contraste, et sous l'empire d'associations d'idées de divers ordres; et d'ailleurs la possibilité de ressentir une émotion de ce genre présuppose un empire de l'homme sur les choses grâce auquel il peut aller à la recherche de cette nature sauvage, grâce auquel elle est devenue accessible, et praticable, la plus grande partie de son existence s'écoulant du reste en des milieux mieux aménagés où il est assez de loisir et suffisamment en sécurité pour s'entraîner à la jouissance tout intellectuelle et romantique du pittoresque.

Cette organisation de la nature extérieure en dépendance des nécessités de la vie humaine peut donner l'impression d'un enlaidissement de la nature; c'est que, dans l'ensemble, cette sympathie imitative qui fait le fond du réalisme est intervenue, suggérant que l'homme pourrait asseoir son empire sur la nature d'une manière moins éphémère, en se prêtant aux choses, en s'inspirant des formes et des aspects du monde physique. Cette impression d'enlaidissement auquel nous avons été ainsi rendus sensibles est justifiée. Le développement de la science et de l'industrie entraînent une prédominance des facultés d'abstraction qui engendre peut-être passagèrement chez les dirigeants de la civilisation, chez le savant, le financier, l'industriel ce même esprit d'indifférence à l'égard des formes de la réalité extérieure et des créations de la nature qui caractérise l'idéalisme religieux des races de l'Orient. Il y a un idéalisme de nature particulière dans cet état d'esprit du manieur d'affaires, du réformateur, de l'inventeur, pour lesquels la perception d'un réseau étendu d'intérêts, l'obsession de la découverte, les perspectives d'avenir, suppriment la réalité visible, les rendant insensibles au caractère inesthétique de l'appareil d'une civilisation industrielle. — D'ailleurs embellissement ou enlaidissement de la nature ont leur principe dans la tendance idéaliste dont l'abus, dans les beaux-arts tout comme dans la vie pratique, peut être caractérisé par une prédominance de l'esprit d'abstraction.

L'homme n'orne et n'organise par seulement la nature; il pratique également sur soi une culture d'ordre physique et moral. Il s'arme il se pare en vue d'un rôle (*persona*), d'une fonction qu'il s'attribue, Par la parure aux époques primitives, plus tard par un cérémonial extérieur propre à développer le sentiment de dignité personnelle, il témoigne qu'il se veut autre que ne l'a créé la nature. Ici encore même préoccupation de vaincre la nature, de l'embellir,

de la soumettre à la raison. Faire régner la raison sur soi et sur les choses, présenter à l'homme en vue de développer chez lui le sentiment de domination sur soi et sur les choses, une image embellie de la nature humaine, et une image du monde physique où tout soit ramené à la mesure de l'homme, ce sera précisément l'idéal de XVII[e] siècle, époque classique, humaniste, donc idéaliste.

Ainsi dans la vie humaine et dans l'art, l'idéalisme et le réalisme apparaissent comme deux tendances opposées ; mais ces deux tendances se mêlent, se combinent, réagissent l'une sur l'autre ; elles correspondent à deux attitudes différentes et d'ailleurs complémentaires de l'homme à l'égard des choses (et par là peut-être à deux natures d'homme différentes) ; une attitude dominatrice, et une attitude de subordination aux choses et de compréhension sympathique.

Si nous descendons aux applications plus particulières qui se déroulent avec le développement des beaux-arts, l'idéalisme nous paraîtra constituer dans certains domaines la loi même du genre. Un art se reliant à l'utilité, mais à une utilité que son caractère général et social peut faire s'épanouir en beauté, tel que l'architecture, sera un art idéaliste. Relevant de l'imagination musculaire en effet, les formes et les détails de structure y sont représentatifs des proportions du corps humain, des actions, des occupations et du genre de vie de l'homme social. Sans doute l'architecture emprunte à la nature extérieure en même temps que des matériaux, des formes ; mais ces formes, fûts d'arbres, feuillages, voûtes naturelles, ont été au préalable stylisées, simplifiées, jusqu'à devenir soit des pièces essentielles de la construction, soit des motifs d'ornementation. Cette stylisation constitue un aspect subordonné du processus d'idéalisation.

La peinture décorative, en tant qu'elle se relie à l'art monumental, appartient aussi à la tendance idéaliste. Un art de trompe-l'œil arrêtant l'attention par des épisodes et des sciences fortement caractérisés, nuirait à l'impression d'unité que vise à produire l'ensemble architectural. La peinture historique voisine de cette dernière, ayant pour thème la vie même de l'humanité, et impliquant toujours à quelque degré un aperçu sur la marche des choses humaines, ne peut manquer d'être du ressort de l'idéalisme.

Il en est de même de la tragédie classique on moderne. Étant la mise en action de quelque haute vérité morale, elle comporte des attitudes nobles non mélangées des nécessités vulgaires de la vie. Sous sa forme classique, elle met en valeur les sentiments et les péripéties de la vie humaine par la condition des personnages

qu'elle met en scène, héros, rois, dont la situation au-dessus de l'humanité, les donnant en spectacle et les faisant vivre comme sur un théâtre, vient seconder la convention dramatique. Dans ces destinées éminentes, les sentiments humains se lisent en caractères plus distincts, le tragique des péripéties de la vie y étant souligné par les grands intérêts qui en dépendent. Devant ce miroir grossissant l'humanité vulgaire apprend à reconnaître la valeur de ses propres sentiments. Plus tard seulement on jugera compatible avec la dignité de la tragédie la représentation des sentiments et de l'existence d'un simple particulier qui nous intéresse parce qu'il est l'un de nous; il suffira d'un caractère, sollicité par les circonstances de révéler sa grandeur, ou qu'une péripétie étrange, douloureuse et cependant typique de la destinée, le mette hors de pair.

La statuaire participe de la sublimité de la tragédie. Le marbre ne se prête guère à représenter ce qui est éphémère, l'agitation violente du mouvement ou des passions. Quelle serait sa raison d'être si elle n'était parmi les vivants un enseignement de beauté, de sérénité, de sublimité dans l'équilibre physique et moral?

La musique est idéaliste, étant essentiellement humaine et subjective. Comme la cité platonicienne bâtie avec des hommes, elle est une architecture non uniquement de sons, mais de sentiments et d'émotions. Dans le discours humain elle isole et dégage comme des linéaments caractéristiques, l'accent et cette suite d'inflexions légères ou profondes parmi lesquelles se joue le va-et-vient des sentiments. Comme la sculpture ne retient des êtres que la forme et l'exalte dans l'éclat d'une matière pure, lumineuse, et durable, la musique fait abstraction des détails particuliers de l'expression des états subjectifs, elle se passe de la parole ou la rejette à un rôle secondaire et inférieur.

En résumé une finalité essentiellement humaine apparaît comme la caractéristique de l'idéalisme et se déploie depuis l'utilitarisme des arts purement pratiques, depuis cette *réalisation d'abstraction* qui constitue la créaction d'un objet usuel ou d'un outil, jusqu'à cette exaltation du sentiment moral, du sentiment plastique, ou tout simplement de la vie du sentiment, qui produisent la tragédie, la sculpture et la musique. Et cette exaltation elle-même est obtenue par une *abstraction* qui s'attache à souligner et à mettre en valeur ce qui est fondamental, de tous les temps, ce qui possède un intérêt universel et humain.

Un idéalisme plus radical peut-être s'affirme dans l'art copte et arabe, sans doute en réaction contre les idolâtries du fétichisme et de l'anthropomorphisme. Ici nulle imitation des formes humaines,

animales et végétales; ces dernières tout au plus, stylisées jusqu'à devenir de purs motifs géométriques, sont admises comme détails du décor, conjointement aux lettres de l'écriture, élément d'ordre essentiellement subjectif et mental. Il est des races humaines dont l'âme ne peut-être remplie que par le sentiment du divin, de l'éternel, de l'immuable, et demeure étrangère jusqu'à la dureté, à la nature, à la vie animale ou végétale. L'art arabe emprisonne la rêverie enfantine ou errante de l'Oriental d'un lacis captivant de lignes géométriques enchevêtrées dont la symétrie plus ou moins parfaite n'exprime que des modes inquiets ou pleinement délectables du sentiment du divin. Cet art, influencé peut-être par la philosophie alexandrine, a pour thème l'Incréé, l'Éternel, et il donnerait peut-être une signification à cette idée d'une beauté supra-naturelle, universelle, indépendante de toute forme créée, que la dialectique platonicienne nous fait entrevoir par delà la beauté des corps terrestres, des actions, des vertus.

Jusqu'ici la tendance idéaliste a été considérée par nous dans un rapport d'identité avec la loi d'un genre, avec la logique propre à tel ou tel art particulier. La prédominance de l'idéalisme et aussi du réalisme est à la vérité déterminée surtout par des causes historiques et géographiques, climat, état social, régime politique; et tel art ou genre particulier avec sa loi propre, son caractère idéaliste, est lui-même un effet relativement aux circonstances du développement historique.

Les diverses manifestations de l'art aux époques dites classiques peuvent être prises pour spécimen de l'idéalisme. En de telles époques la subordination de la nature à la volonté s'affirme dans la hiérarchie sociale et politique. L'idéalisme de son côté semble bien avoir pour principe l'inégalité. Le beau dont il fait son objet et son but est dans la nature une rareté, il est une dignité dans les êtres et dans les choses, et l'art ne le réalisse que par une concentration d'éléments puisés de côté et d'autre dans la réalité. Le régime monarchique ou aristocratique de même organise sur certains points déterminés une concentration de puissance, de vie dominatrice, de richesse, de culture héréditaire; il fait tout aboutir à une élite. A cette élite, par contre, il est imposé de sentir et d'agir noblement, avec pondération, de comprimer en soi la nature instinctive par les mobiles de l'honneur, de l'orgueil, de la raison d'État, à tout le moins de s'astreindre à un étroit cérémonial de vie polie. Dans l'art classique, qui est l'art dans lequel se complaît une société ainsi décrite, les représentations des réalités familières seront reléguées au second plan ou confinées dans des genres

considérés comme inférieurs. La nature non appréciée pour elle-même est réduite au rôle de décor; elle devient une nature uniformisée, humanisée à la façon de ces jardins d'Italie qui ont, suivant Th. Gautier, plus de statues que d'arbres. L'esprit d'une époque de ce genre, tel le XVII[e] siècle, n'est pas, remarquons-le bien, nécessairement factice, artificiel, maniéré. Il n'y a pas seulement de la politesse, mais aussi de la force et une certaine verdeur. La victoire de la raison sur la nature est toute récente. On n'est point saturé de civilisation; on sort d'une période tourmentée, anarchique, réaliste; et par une conséquence naturelle, l'idéal vers lequel les aspirations sont tournées est un idéal d'ordre humain et rationnel. Le société est conçue suivant un idéal d'ordre et de discipline, plutôt que suivant un idéal de liberté et d'expansion sans bornes de l'individu.

Une certaine affinité par contre existe entre le réalisme et un régime politique se rapprochant de la démocratie. L'art des Pays-Bas en est un exemple souvent cité. Mais ici, à l'action des institutions et du tempérament politique, vient s'ajouter l'action d'un climat septentrional froid et humide. Plus rude, le climat donne à l'extérieur humain quelque chose de rugueux et de fruste. Les matérialités de la vie, le vêtement, l'alimentation, le meuble, prennent plus d'importance. L'homme apparaît plus dépendant des nécessités de la vie et de la nature extérieure. Le contraste est grand avec les pays méditerranéens, berceau de l'art classique, dont une des caractéristiques, en notre XVII[e] siècle français, est de rester dominé par l'imitation des Anciens. En Grèce et en Italie, un climat heureux, les nécessités de la vie simplifiées firent de la beauté de l'être humain et d'une certaine noblesse d'attitudes une chose courante, Le travail d'idéalisation de l'art s'est trouvé ici effectué par la réalité elle-même. L'imitation du réel, à y regarder de près, n'est peut-être pas le caractère désicif qui sépare le réalisme de l'idéalisme. Les sculpteurs grecs, les peintres italiens, un Benozzo Gozzoli par exemple, ont peint l'humanité de plein air au milieu de laquelle ils vivaient, de forme affinée dans un corps sobre. Leur idéalisme est un humanisme qui leur fait chercher la beauté de préférence dans la représentation de la forme humaine, dans les splendeurs de la vie sociale, fêtes et cortèges.

Cette beauté, qui abonde dans les pays à proprement parler classiques, a un caractère typique et non individuel. Les attitudes, simples, soit au repos, soit dans l'action, mettent en lumière quelque trait fondamental de la nature humaine. Facilement une scène familière dépouille tout caractère individuel pour prendre l'allure

d'un épisode en dehors du temps et de l'espace, d'un intérêt universel et humain. A vrai dire cette dernière remarque pourrait aussi bien s'appliquer à telle ou telle scène de l'Ancien Testament. C'est que le temps à lui seul, le recul dans le passé, est un élément d'idéalisation non moins important que tel milieu ou civilisation privilégiés. L'imitation des Anciens, non des Grecs et des Romains seulement, correspond dans l'esthétique classique à un besoin de simplification et de synthèse analogue à celui qui fit de la cathédrale gothique au moyen âge, par le moyen du bas-relief, de la peinture murale et du vitrail, un raccourci de l'histoire sacrée et profane, de la théologie et de la philosophie, du monde naturel et supra-naturel. En nous tournant vers ce passé relativement lointain où sont les sources de notre civilisation et de notre conscience, nous éprouvons cette satisfaction d'être ramené vers une humanité dont la vie plus simple nous paraît résumer en elle les aspects et les gestes essentiels de l'être humain physique et moral ainsi que les péripéties fondamentales de la vie humaine. Voilà pourquoi les sujets tirés de l'histoire ancienne, de l'Ancien et du Nouveau Testament dominent dans un art et une littérature à tendance idéalistes. Joignons à cela que les pays classiques, méditerranéens, en y comprenant l'Orient, restent les pays dans lesquels le site a le moins changé, et dans lesquels la constatation de tel détail de mœurs, de costume, ou de fabrication des objets usuels, ayant persisté sans modification, prête au passé historique dont ils nous rendent la vision directe, une sorte d'éternité.

Tout art vise à la beauté. L'idéaliste, avons-nous vu, cherche le beau dans la forme humaine, dans la nature humaine physique et morale, dans tout ce qui affirme la prépondérance de l'homme sur les choses. La signification du nu dans la sculpture, notamment, c'est la forme humaine pure, abstraite, comme suffisant objet d'un art qui vise à l'universel et fait abstraction du temps et du lieu. Par contre on pourrait dire, en s'appuyant sur l'étymologie, que le réalisme cherche plutôt la beauté dans les choses (*res*). Le réalisme est égalitaire. Dans son portrait de Zola, Manet, en réaction contre un art conventionnel du portrait qui sacrifie tout à l'expression du regard, met en valeur au même titre que la physionomie du modèle, en une perspective qui semble inspirée de l'art japonais, chaque détail et accessoires du milieu familier, tapis, table, papiers, livres, brochures. Si toute chose vaut comme couleur dans la symphonie visuelle, à plus forte raison chaque individualité a son prix. C'est ainsi que l'art des Pays-Bas, par le fidèle rendu des détails matériels de la vie ordinaire, s'achemine indirectement

vers l'expression de l'âme. A première vue il ne semble pas s'élever au-dessus des matérialités de la vie. Il arrive toutefois qu'il nous entretient de destinées paisibles et indépendantes; il nous parle de lutte contre une nature peu clémente, et reflète un développement de la vie intérieure résultant d'une existence abritée contre les intempéries et rendue soucieuse et prévoyante par la multiplicité des besoins. Les irisations de la lumière septentrionale dans une atmosphère humide, peut-être aussi l'éblouissement rapporté par les navigateurs des richesses et des splendeurs des Indes orientales, ont développé chez ces Vénitiens du Nord une *« sensualité de l'œil »* qui leur fait reporter leurs aspirations de beauté vers les enchantements de la couleur se prêtant à orner le décor de l'existence quotidienne ou à en reproduire l'image. Ce réalisme est un réalisme de couleur, des jeux de la lumière et de l'ombre; mais il recèle toutefois en outre un symbolisme non cherché qui nous ramène vers le monde intérieur. Dans un rayon déclinant qui se brise, s'éparpille ou se diversifie en se posant successivement sur un meuble, un vase, un ustensile, sur des surfaces mates ou miroitantes, pleines ou rebondies, il y a une péripétie paisible suggérant l'idée d'une existence contemplative et placide, et dans certaines oppositions du clair et de l'obscur se lit comme une révélation indéterminée des profondeurs de la vie de l'âme.

Par opposition à l'idéalisme essentiellement anthropomorphique, l'inspiration du réalisme est dans la beauté des choses, dans une sympathie pour les choses et les êtres considérés dans leur individualité. Le réaliste ne s'attache pas à ces aspects typiques de la réalité où elle semble se résumer et se synthétiser. Il a foi dans l'unité du réel, et par la profondeur et l'intensité du regard qu'il dirige sur un être ou un épisode individuel, il atteint à l'universel, conformément à la théorie panthéiste de l'immanence. Par l'importance exclusive qu'il accorde, en dehors de toute inspiration d'ordre littéraire, à la technique, à la qualité de la matière employée, il est amené à faire résider la poésie de la réalité dans les choses, dans leur aspect physique, dans la couleur et dans la lumière, et par là aussi dans quelque chose qui semble préexister à l'homme à la façon d'une loi ou d'un élément, et confiner à l'incréé. A tout le moins cherche-t-il la beauté dans la vie du végétal et de l'animal, êtres essentiellement spécifiques, dont la structure a un caractère plus général et moins contingent que la forme humaine et par là se relie mieux à la vie universelle des choses. Les Flamands furent de merveilleux animaliers et peintres de nature morte. Courbet, d'un prosaïsme si dur quand il nous peint des êtres humains,

prodigue une fraîcheur de poésie incomparable en des toiles telles que la *Remise des Chevreuils* et l'*Effet de neige*. L'idéal de beauté chez certains réalistes semble élaboré de parti-pris en dehors de toute réminiscence du type humain et du genre de perfection qui lui est inhérent. Par une conséquence imprévue cet objectivisme absolu se trouve n'être pas sans analogie avec l'art éminemment subjectiviste de l'arabesque.

Nous avons indiqué les données sociales et climatériques d'un réalisme tel que celui des Pays-Bas, art de bourgeois libres chez lesquels l'amour du confortable et d'une aisance fière, en même temps que le goût pour les enchantements de la couleur, prennent le caractère d'une sensualité d'ordre supérieur et délicat. Il serait intéressant de placer en regard un autre réalisme, le réalisme espagnol, produit par des conditions différentes, pas aussi différentes et opposées cependant que l'on pourrait croire, même en laissant de côté les échanges d'influences qui se sont produits entre l'Espagne et les Flandres [1].

Le réalisme espagnol procède sans doute d'un certain caractère de dureté fière chez une race belliqueuse et de la crudité d'une atmosphère sèche, lumineuse, étrangère aux illusionnants mystères de la pénombre. L'Espagne semble répudier les rêveries mystiques de cet Orient contre lequel elle lutta tant de siècles, par le positivisme de l'imitation rigoureuse des formes réelles. Ses artistes peignent avec vigueur et exactitude un cavalier, un moine halluciné, un mendiant pouilleux, un nain difforme, une infante engoncée et camuse; avec une dévotion chevaleresque et tendre toutefois, la femme, simple mortelle, ou Mère de Dieu nous apparaissant dans une *Assomption* de Murillo comme un déification de la beauté sévillane.

Si nous considérons maintenant, à un point de vue plus technique, ce qui, dans la nature objective, charme l'artiste, et quel est cette matière ou élément dans laquelle réside pour lui plus particulièrement la joie de peindre, — cette chose qu'il s'efforce de rendre, et qui détermine sa technique, c'est l'air, un air étonnamment liquide et lumineux, attiré semble-t-il par la difficulté de rendre cette immatérialité et cette transparence. Pour ce réalisme comme pour le précédent il y a donc encore une sorte de poésie qui se dégage des choses et une prédilection pour un certain élément ou aspect du monde matériel.

Ce réalisme, plus strict à première vue que le précédent, mais non

1. « Ces bonnes têtes de bourgeois libres, naturels, ayant gardé de la grandesse espagnole qui les a tant outragés », Jules Laforgue, *Mélanges posthumes*, p. 172.

toutefois aussi exempt de symbolisme que l'on pourrait croire, se rehausse de contrastes romantiques, fortes oppositions de lumière d'ombre à la Rembrandt, extases séraphiques et sordidité monacale, splendeurs du soleil jouant sur des guenilles[1].

Quant à l'action de certaines conditions d'ordre social considérées par nous à propos de l'art des Pays-Bas comme favorisant le réalisme, elles se vérifient pour le cas qui nous occupe. Si les institutions de l'Espagne n'ont rien de démocratique, il y a néanmoins quelque chose d'égalitaire dans ce peuple de soldats chez qui tout bourgeois, boutiquier, artisan, encore au XVIII[e] siècle, porte l'épée comme le roi et se pique de gentilhommerie. Et dans le fond de religiosité fanatique qui caractérise le peuple espagnol il y a encore un principe d'égalité ou mieux le principe d'une inégalité à rebours revêtant d'une sorte de dignité mystique le mendiant, l'infirme, le malade en tant qu'images vivantes du Christ. L'art espagnol pousse le réalisme jusqu'à un goût très caractéristique pour le laid dans ses représentations de nains, d'estropiés, de teigneux; peut-être par un inconscient esprit de mortification qui nous rappelle ce trait de sainteté du Cid se couchant contre un lépreux qu'il trouve sur la route, et le serrant pieusement dans ses bras. Et devant telles figures nullement idéalisées et parfois même d'assez basse mine, de prêtres, d'inquisiteurs, de moines, il faut se rappeler une certaine nuance du sentiment religieux laquelle se prête naturellement à déifier et à placer en dehors de la nature humaine le personnage revêtu d'un froc ou d'une robe de prêtre. — La même indifférence en type classique et païen de beauté de l'être humain est dans l'art des Pays-Bas l'effet d'une existence absorbée dans les matérialités de la vie ou tournée vers le monde subjectif, et dans l'art Espagnol, l'effet de la passion religieuse.

Si, à en juger par les deux exemples que nous venons d'examiner, la tendance réaliste est en rapport avec l'esprit égalitaire et en un certain sens démocratique, le progrès des sociétés modernes, lequel s'effectue dans le sens de l'idéal démocratique, semble devoir impliquer une évolution de l'art vers le réalisme. Cette action des causes sociales s'harmonise d'ailleurs avec l'action mentionnée aussi, du climat. Les foyers les plus intenses de la civilisation et par conséquent de la vie se retirent de plus en plus de ces régions où la nature, douce à l'homme et tout humaine en quelque sorte, en exige peu de travail, pour se transporter dans des climats où la recherche des conditions matérielles d'un bien-être plus complexe développe l'es-

1. *Le petit mendiant*, de Murillo, au Louvre.

prit de lutte avec l'esprit d'indépendance et de domination qui en découle, et aussi un sentiment tout réaliste de l'utile très opposé à l'élégance sobre de l'idéal classique. — Il y a une affinité non douteuse entre le réalisme et la démocratie, mais il serait toutefois risqué d'en déduire une loi de développement de l'art. Il est possible que l'alternance du réalisme et de l'idéalisme soit destinée à se poursuivre encore dans l'avenir. Une époque idéaliste, classique, succède ordinairement à une période anarchique, tâtonnante, tourmentée, où règnent l'individualisme et le réalisme. Le réalisme par contre se produira en réaction contre le style noble et soutenu, contre la convention et la manière, l'art traditionnel des Académies. Et d'autre part après que le réalisme a triomphé, l'indifférence au « style » et à la composition, d'un art qui procède par « études », documents, notes, — les théories de l'art pour l'art, le « morceau » traité pour lui-même sans aucun souci de la destination de l'œuvre, — déterminent une production sans but, une incohérence qui appelle par contraste et qui met en faveur telle manifestation surgissant très opportunément d'un art idéaliste ; c'est là ce qui fait la portée à notre époque de l'œuvre d'un Puvis de Chavannes et d'un Rodin.

L'artiste idéaliste, venu à une époque où le réalisme bat son plein, ne s'attarde pas à perpétuer des mythologies connues et convenues. L'allégorie classique traditionnelle fait place à une synthèse par simplification, à un symbolisme des formes d'un caractère très personnel. La définition donnée de V. Hugo : un créateur de mythes, convient très bien à l'artiste idéaliste contemporain. S'il paraît quelquefois rendre une vie momentanée aux emblèmes des mythologies abolies, ce n'est jamais uniquement un ressouvenir, mais bien une rencontre. Ainsi, suivant l'exemple cité par M. Séailles, il lui arrivera, dessinant un cavalier, de retrouver, de recréer le type fabuleux du centaure. « Le nu », fait dire au sculpteur Rodin M. C. Mauclair[1], « c'est un signe, un chiffre symbolique », une sorte d'hiéroglyphe, ajouterons-nous en commentant cette parole, hiéroglyphe non pas mystérieux, mais parlant, intuitivement expressif à la façon d'une musique et d'une arabesque, assez indé-

1. C. Mauclair, *La ville Lumière*, p. 59. « Deux bras, deux jambes, un tronc, avec cela on a les branches, les racines, la sève, la vie, une combinaison mathématique infinie ... Comme les lettres et les notes, desquelles s'engendre un système qui ne mourra pas au bout des siècles où l'on aura cru lui faire tout dire.... Tous les jours je trouve de nouveaux signes de ce langage, partout j'en trouve. Dans la rue... des gens qui se battent... un enfant qui attend... une femme qui se retourne.... Et les aveugles qui cherchent sans espérance.... La vie est riche, les sujets sont pauvres. »

pendant de telle ou telle forme particulière créée, représentée d'ailleurs véridiquement, pour faire se dérouler devant le regard le dessin de la vie universelle. — L'idéalisme semble consister de nos jours à suggérer par la représentation de certaines formes, tout un ordre d'objets différents, plus étendu ou plus élevé. Soit un geste, une attitude, un groupement de figures d'une signification très simple et relative à des actions d'ordre tout matériel. L'art de l'idéaliste nous laisse indécis entre la signification toute matérielle et courante des formes représentées, et une signification morale possible de ces mêmes formes. Il n'a pas la prétention de nous enlever au monde des sens; mais il nous ouvre, si nous le voulons bien, sans s'imposer, sans dogmatisme, une perspective sur un monde idéal, intime et subjectif.

Peut-être n'est-ce pas une alternance de l'idéalisme et du réalisme qu'il faut admettre, mais plutôt une réaction réciproque, réaction dans laquelle la tendance réaliste est secondée par la science et la critique, dissolvants des mythologies traditionnelles et du transcendant. L'allégorie n'est plus tolérée qu'à l'état d'indication non développée, d'intention, révélatrice d'une vue personnelle sur les choses; car désormais, en dehors d'une représentation véridique et objective de la réalité, la personnalité vaut seule, et peut seule en tant que géniale donner quelque valeur à une synthèse. De concert avec le réalisme est apparue à notre époque une certaine disposition d'esprit scientifique et critique en vertu de laquelle l'homme contemporain n'a plus besoin pour s'intéresser à la vérité de l'intermédiaire des fictions de la fable et des allégories. Il n'en a plus besoin, les ayant pour ainsi dire résorbées en lui-même, en sa mentalité. Voici une *Aurore* de Corot, un paysage où se jouent des nymphes, des divinités champêtres, rendues vraisemblables par l'heure secrète et matinale, par le site que l'on devine inviolé aux pas humains. Et voici un paysage à peu près semblable du même peintre dont toute figure irréelle est bannie sans que l'impression poétique soit diminuée. L'artiste ici nous laisse à imaginer. C'est dans l'imagination du spectateur que les vapeurs matinales qui enveloppent les arbres prennent forme de déesses et évoquent des rondes de nymphes dans le mystère des bois. La vision mythologique des choses n'a point disparu; son centre ou son organe s'est seulement déplacé, il est dans l'esprit du spectateur d'où cette vision rayonne sur les objets du monde naturel et sur leur représentation par l'art.

En même temps que les mythologies et tout le transcendant de l'idéalisme s'intériorisent en quelque sorte par le fait d'une distinc-

tion plus stricte entre le subjectif et l'objectif, le réalisme lui-même emprunte à la vie même de l'époque un caractère plus sobre, moins truculent et luxuriant. La vie contemporaine, en effet, non assurément dépourvue de pittoresque, a dans sa tonalité générale quelque chose de plus sobre, de plus intérieur, de plus gris, et de plus contenu que telle ou telle époque du passé. Les conditions sociales et économiques de l'existence tendant à simplifier, niveler, aplanir, uniformiser, réalisent une économie de manifestations extérieures et d'action. Pour ne citer qu'un exemple, en bien des domaines, au geste séculaire de l'artisan aussi significatif que telle attitude de défense et de lutte, succède, dans le spectacle de l'activité humaine, le jeu automatique de la machine, de la chose. Mais l'art est fertile en détours pour nous intéresser à une réalité « trop quotidienne ». Un Goncourt, un Flaubert nous suggéreront de considérer cet instant éphémère où nous vivons et qui à son tour deviendra « du passé » avec quelque chose de cette ardente et minutieuse curiosité de l'archéologue pour des siècles lointains, et d'apporter comme par anticipation au spectacle de la vie moderne quelque chose de cet étonnement qu'exciteraient les détails retrouvés dans leur intégrité de telle civilisation disparue. C'est là le *modernisme*, réalisme d'une époque éprise d'histoire, d'archaïsme, où la critique d'art d'un Taine juge les œuvres non pas tant parce ce qu'elles condensent d'humanité que parce qu'elles nous font revivre des vestiges d'une période et d'une civilisation.

Cet intérêt pour l'éphémère modernité mène à l'impressionnisme. lequel est une sorte de modernisme appliqué à la vision du monde naturel, s'efforçant de restituer notre perception de la lumière et des formes colorées dans ce qu'elle a d'instantané, de fluide, d'impalpable. Et comment ne pas rapprocher de l'impressionnisme l'art féminin du costume de nos jours, l'éphémère de la mode, la délicate fragilité des teintes et des tissus, toute une prodigalité florale de tons et de dessins, d'enroulements et de transparences dans laquelle la matière première n'est presque rien et la vie légère bruissante et vaporeuse des lignes et des couleurs l'essentiel.

Une opposition analogue à celle qui met en valeur respectivement le passé historique et la modernité, donne pour pendant aux grisailles du réalisme contemporain, la couleur locale, l'exotisme, dont on ne parle plus guère en tant qu'exotisme, tant il s'est dilué en une sorte de réalisme individualiste et mondial auquel les innombrables aspects de la nature physique ou sociale présentent une matière indéfiniment diversifiée. Par de telles oppositions

subsistent et se maintient dans l'art réaliste un certain degré d'idéalisation, indispensable condition d'intérêt. Mais ce réalisme documentaire ne tend-il pas à sa propre suppression en nous faisant souhaiter l'impression directe des choses mêmes sans l'interposition de l'art. D'autre part, en peinture par exemple, l'effort d'objectivité d'un art essentiellement imitatif ne va-t-il pas être rendu bien vain par le perfectionnement de plus en plus délicat des procédés mécaniques appliqués la reproduction de la réalité visible. Quelle reconstruction documentaire (ou même inventive) des âges primitifs de l'humanité n'est incomplète et faible en regard de cette belle photographie où je vois représentée une tribu d'indigènes fuégiens. Plus j'admire le talent réaliste déployé par les Goncourt dans leurs romans, plus je suis préparé à considérer comme leur chef-d'œuvre ces notations directes de la vie sans mélange de fiction qui forment leur *Journal*. Le réalisme semble ainsi avoir pour aboutissement naturel une compréhension directe du réel qui rendrait l'art superflu. Ici reparaît la raison d'être, la fonction et aussi, il faut bien le dire, la supériorité de l'idéalisme. L'œuvre idéaliste contient une part de rêve, de psychologie, d'humanité. Par cela même elle soutiendra mieux que l'œuvre réaliste la comparaison avec le réel ou avec une représentation véridique du réel obtenue par des moyens mécaniques. Elle est autre chose qu'une imitation, elle mêle une intention, un langage à la représentation du monde réel. Et surtout elle n'est pas un pur épisode, un morceau de réalité refroidie, elle se rattache à un plan d'ensemble: En cela consiste la tâche sans cesse renaissante de l'idéalisme.

Mais la fonction du réalisme, tour à tour imitation patiente, minutieuse, et lourde par sa minutie même, — primesautière, fixant paradoxalement l'insaisissable, éternisant une vision d'un quart de minute avec l'impressionnisme, — n'est pas aussi négative que nous l'indiquions plus haut. A première vue, la multiplicité croissante des œuvres, la production sans frein dans le domaine de l'art, d'ailleurs sollicitée par les innombrables aspects ou épisodes de la réalité, a quelque chose d'absurde et d'incohérent. Mais souvenons-nous que l'art est une initiation à la nature. Cette initiation peut-elle être généralisée sans que la participation en quelque mesure à la technique de l'art soit généralisée parmi les hommes? A ce point de vue, le résultat immédiatement visible, l'œuvre telle qu'elle est avec ses imperfections, en apparence sans raison d'être et ne s'imposant nullement, importe beaucoup moins que l'intention, la communion avec les choses, avec la

nature reproduite et en quelque sorte reconstruite pieusement détail par détail. Peut-il y avoir un sentiment de la nature sans certains gestes qui en sont les rites, sans l'accomplissement méritoire d'actes dédiés à ce sentiment. Mais sans doute tout ne finit pas là. Dans cette production démesurée, dans cet individualisme déchaîné se résolvant en une vulgarisation de la technique artistique, peut-être doit-on pressentir l'élaboration d'un sens affiné de la forme et de la couleur qui sera nécessaire dans une civilisation future. Certains éducateurs ne déclarent-ils pas déjà l'art de voir et de rendre, de noter ce que l'on voit par le dessin et la couleur, non moins nécessaire que la connaissance de l'écriture, cette idéographie devenue trop abstraite.

Il est peut-être un point où l'idéalisme et le réalisme, ces deux aspects nécessaires, semble-t-il, de la vie artistique, viennent converger et se concilier. C'est l'illusion de Rousseau et de ses continuateurs, que la contemplation de la nature, la communion de l'homme avec les choses fasse justice de la civilisation comme d'une « longue erreur ». Certes la vie fiévreuse des villes, et dans cette nature toute factice aménagée par l'homme, dans l'appareil d'une civilisation industrielle, ce provisoire dans les arrangements qu'accentue la rapidité des progrès économiques, poussent l'homme à se retremper par intervalles au sein d'une nature en quelque sorte libre et sauvage. Mais ce sentiment d'éloignement pour la nature sociale, cette nostalgie de la vie primitive ne peuvent se produire précisément qu'à une époque où l'homme a à quelque degré humanisé la nature, en a retrouvé le plan, l'a rendue pénétrable en tous sens et à peu près habitable, l'a en un mot pacifiée, suivant le mot de Lucrèce, faisant des lois de la nature de véritables pactes de l'homme avec elle : *fœdera*. C'est l'idéalisme ou humanisme, à la fois art et science, qui rend possible ce culte de la nature, ce sentiment de la poésie des choses qui fait le fond du réalisme. Par contre, la réaction du réalisme sur l'idéalisme tient peut-être dans le désideratum d'une mainmise de l'homme sur le monde physique qui se ferait moins visible, qui saurait capter les forces naturelles, sans détruire la beauté de ses aspects, ou tout au moins en en faisant surgir une beauté nouvelle. Il est vrai que les dispositifs par lesquels l'homme établit sa domination sur les choses sont souvent inesthétiques dans ce qu'ils ont de provisoire et conséquemment de tâtonnant. Des dispositifs plus parfaits pourraient avoir, sans ce luxe faux qui fait pendant aux allégories de l'idéalisme, la beauté de la simplicité, de l'évidence, la beauté des lois naturelles et des choses elles-mêmes vues directement sans

l'interposition d'aucune mythologie. Il est à remarquer que les forces que la science étudie et que l'industrie utilise, vapeur, électricité, etc., n'ont guère inspiré les peintres ou les sculpteurs; peut-être parce que l'anthropomorphisme auquel ils sont trop attachés a fait son temps, parce que la science et l'allégorie s'excluent. On ne peut se rendre naïf de parti-pris pour idéographier les inventions de la pensée abstraite. Mais l'idéalisme (et c'est ici que se marque la réaction du réalisme sur l'idéalisme), tout en restant une humanisation de la nature dont le réalisme a été quelquefois l'idolâtrie, peut ne plus rester aussi exclusivement anthropomorphique, peut ne pas s'enchaîner aussi uniquement à la représentation de la forme humaine, et à la réduction, par voie d'allégories, de tout le naturel à l'humain. La réaction indiquée dans ces lignes est précisément en harmonie avec le développement historique et économique. La vie de l'homme, qui a été d'abord une action (lutte ou exploitation) de l'homme sur l'homme, tend de plus en plus à devenir une action commune des hommes sur les choses, sur la nature, avec lesquelles il entre en société, en sympathie, conformément au principe du réalisme, — qu'il ne cesse d'aménager, de gouverner, et d'humaniser davantage, suivant le principe de l'idéalisme, mais en s'adaptant à elles.

J. PÉRÈS.

REVUE CRITIQUE

LES PHILOSOPHIES MÉDIÉVALES[1]

On sait avec quel zèle et quel esprit de suite M. Picavet, depuis de longues années, s'est consacré à l'étude de la philosophie du moyen âge, si délaissée avant lui aussi bien par les historiens qui écrivent que par les professeurs qui enseignent. Le moins qu'on puisse dire de cette négligence presque invraisemblable, laquelle d'ailleurs s'explique par des causes multiples, mais principalement par la violence de la réaction, d'ailleurs trop légitime, de l'esprit moderne dès sa naissance contre l'esprit scolastique, est qu'elle nous a valu d'ignorer jusqu'ici onze ou douze siècles d'histoire, durant lesquels le peu que nous en savons nous oblige à nous rappeler que des traditions furent transmises de l'Orient à l'Occident, de l'antiquité classique et surtout de l'hellénisme oriental aux temps obscurs du moyen âge et jusqu'à la Renaissance du XVIe siècle, que des évolutions s'accomplirent, d'abord lentes et presque inaperçues, puis parfois si rapides et si importantes qu'elles provoquèrent de véritables renaissances partielles, dont la plus remarquable fut celle du XIIIe siècle, et qu'enfin la formation de l'esprit moderne elle-même demeure inexplicable pour qui ignore totalement le milieu où elle s'est accomplie, ou les doctrines vieillies, mais encore vigoureuses et résistantes, dont il avait à s'affranchir.

M. Picavet a pensé que cette ignorance presque volontaire, invraisemblablement prolongée depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, malgré la prédilection du siècle qui vient de finir pour l'histoire, et surtout pour l'histoire particulièrement attachante des siècles de transition, était intolérable; d'autres l'avaient pensé avant lui; même des études partielles avaient été entreprises; mais nul ne s'était senti suffisamment armé pour aborder l'étude d'une multitude de doctrines diverses, pour les examiner de près, une à une, jusque dans le détail, afin d'en acquérir une connaissance précise, enfin pour y saisir et pour y suivre les courants de pensée partis soit des philosophies antiques, soit des périodes plus rapprochées où, dans des pays orientaux, mais de civilisation grecque, se synthétisaient en des doctrines

1. François Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. 1 vol. in-8 de XXXII-367 p., Paris, Félix Alcan, 1905.

d'un caractère inconnu de l'âge classique les éléments dissociés des philosophies grecques et le souffle mystique des cultes multiples de l'Orient ou des croyances naissantes du christianisme.

Pour s'engager dans une telle entreprise, il fallait unir à la culture générale du philosophe les qualités propres du philologue et de l'érudit, connaître à fond l'histoire des systèmes, être en état d'aborder tous les problèmes relatifs à l'histoire des sciences, à la théologie, à l'histoire des religions, et, ce qui n'est pas la plus mince partie de la tâche, se tenir constamment au courant de tous les travaux relatifs à l'histoire générale, à la littérature et à la civilisation du moyen âge. Avec quel zèle, quelle force de travail, quelle compétence et quelle sûreté de méthode et de jugement M. Picavet s'est livré à la tâche qu'il s'est imposée, seuls ses élèves déjà nombreux de l'École des Hautes Études le savent pour avoir assisté presque jour par jour depuis quinze ans à la préparation et à l'élaboration de l'œuvre entreprise. Mais le public en peut juger à son tour par le livre qu'il vient d'achever, et qui, résumant les travaux du passé et traçant le plan d'une grande histoire de la philosophie du moyen âge, à laquelle l'auteur a consacré sa vie, porte le titre modeste de « *Esquisse* d'une *histoire* générale et comparée des philosophies médiévales ».

Que l'histoire future dont ce livre n'est en effet, dans l'intention et par la volonté expresse de son auteur, qu'un abrégé et qu'une « esquisse », doive être à la fois *générale* et *comparée*, ce sont les deux conditions auxquelles il est visible que l'auteur s'est astreint avant toutes choses. Son ambition en effet n'est pas seulement d'écrire une histoire autant que possible complète des philosophies médiévales, comme on a fait l'histoire des philosophies grecques ou celle des philosophies modernes; mais la méthode comparée dont il se réclame dès le titre de son ouvrage et qu'il expose dans les quatre premiers chapitres, implique quelque chose de plus : la méthode comparée, qui s'est montrée si féconde dans les sciences naturelles, exige en effet la réunion préalable, à titre de matériaux, de tous les documents, de toutes les œuvres, et en un mot de toutes les doctrines appartenant à l'époque qu'on se propose d'étudier; leur histoire au moins descriptive, peut donc être complète (et, en ce sens, *générale*) avant l'institution de toute comparaison; mais ce que la méthode comparée peut et doit conférer à l'histoire, ici comme dans les sciences naturelles, et surtout dans les sciences biologiques où elle a fait ses preuves d'une manière éclatante, c'est cette généralité qui, dans les sciences de la nature, se traduit par des lois, et, dans les sciences historiques, par des tendances communes, par des traits caractéristiques, plus ou moins nombreux et plus ou moins coordonnés ou subordonnés entre eux, par des caractères dominants que la pénétration de l'historien découvre et que sa faculté d'organisation et de systématisation réussit plus ou moins à ramener à une unité supérieure, bref par des « *valeurs* », pour employer un mot cher à la philosophie allemande

contemporaine[1], que seule est en état de faire ressortir des faits la méthode qui les rapproche et les soumet sous tous leurs aspects à la comparaison. M. Picavet a exposé longuement, dans les quatre premiers chapitres de son livre, comment, pour les philosophies médiévales, devait être conduite cette comparaison, comparaison de l'histoire de la philosophie à toutes les formes de l'histoire de la civilisation, histoire des faits et des institutions, des États, de leurs relations et de leurs révolutions, histoire des lettres et des arts, histoire des religions et des théologies, des sciences mathématiques, physiques, naturelles et morales (chap. I et II), comparaison plus spéciale des philosophies et des doctrines entre elles, en faisant un effort pour déterminer les sources diverses ou communes de leur inspiration et pour établir les correspondances et les rapports de leurs développements (chap. III), enfin comparaison particulièrement approfondie des philosophies et des théologies, imposée par l'action réciproque et incessante des unes sur les autres, et par ce qu'il y a en elles au moyen âge d'inspirations et de préoccupations communes (chap. IV).

Le premier bénéfice de cette méthode a été pour l'auteur de découvrir dans la pensée du moyen âge des « *valeurs* » autrement complexes et importantes, et demeurées jusqu'à lui à peu près inaperçues, en tout cas inutilisées, que celles dont les rares historiens de la philosophie de cette époque nous avaient habitués, du moins en France, à nous contenter. Par un effort singulier, et ici particulièrement malheureux, pour isoler sans doute ce qu'il y avait de proprement et de spécifiquement philosophique dans les philosophies médiévales, de tous les problèmes agités dans l'École, on avait tendu à ne laisser subsister qu'un seul, le problème des Universaux; et, parmi tous les philosophes anciens, on avait montré si profonde et si exclusive l'influence d'un seul, que la philosophie du moyen âge avait fini par n'apparaître plus, aux yeux des modernes, que comme une philosophie d'Aristote, plus ou moins déformée.

Assurément M. Picavet n'a pas de peine à nous faire admettre que la thèse de Hauréau est en elle-même d'une haute invraisemblance, et de prouver qu'en fait le problème des Universaux n'occupe qu'une place restreinte au milieu d'une foule d'autres, d'un intérêt au moins égal et souvent supérieur. De même, en suivant pas à pas l'histoire de la philosophie d'Aristote (ch. V), il montre avec un soin extrême ses déformations dès la mort du philosophe, à mesure qu'elle passe aux mains des stoïciens, des épicuriens, et surtout des alexandrins qui la commentent ou qui, en l'incorporant à leurs propres doctrines, la livrent profondément transformée et affectée de caractères religieux et mystiques aux philosophes arabes, aux byzantins et aux juifs qui à leur tour la transmettront du VIIIe au XIe siècle aux philosophes médiévaux. Et ainsi l'Aristote qui devient l'un des maîtres du moyen

1. Voir W. Windelband, *Kantstudien*, Band IX, Heft 1 u. 2, p. 5.

âge n'est pas seulement l'Aristote intellectualiste et logicien, disciple de Platon, ni même l'Aristote commenté enfin sur des textes authentiques par un saint Thomas au XIII[e] siècle, mais un Aristote porteur de doctrines reliées à sa philosophie par de nombreuses générations de philosophes indépendants, et exerçant ainsi d'une manière indirecte, en même temps que la sienne propre, des influences très différentes de celles qui relèveraient du péripatétisme pur.

L'inconvénient assurément très grave de cette double exagération et de cette double erreur fut de laisser dans l'ombre ou de reléguer au second rang le problème qui domina tous les autres au moyen âge, et qui contient manifestement le germe et le principe vivant de la pensée médiévale. Le mérite principal de M. Picavet est d'avoir donné à ce problème toute sa valeur et d'avoir montré qu'autour de lui gravitent tous les autres, même le problème des Universaux, même le problème logique et le péripatétisme tout entier, restreint, comme il avait bien fallu d'ailleurs que déjà on s'en fût rendu compte, au rôle secondaire d'auxiliaire de la foi. Nous voulons parler du problème religieux : le moyen âge est avant tout une époque de préoccupations théoriques relatives à la religion, non pas à la religion considérée comme un phénomène humain, comme un objet digne d'intérêt entre mille autres objets, mais à la religion considérée comme l'unique affaire qui enveloppe toutes les autres, qui soit digne de concentrer dans la vie pratique tous les efforts humains, et dans la spéculation toutes les recherches humaines, bref à la religion telle que l'ont faite des siècles de vie chrétienne et des siècles de gnose, et telle qu'on la retrouve en ses traits essentiels de règle de vie et d'objet permanent de spéculation chez les Arabes, chez les Juifs et chez les Grecs de Byzance aussi bien que chez les chrétiens d'Occident. Si nous osions risquer une comparaison, nous dirions que de même que la philosophie moderne apparaît de plus en plus comme une réflexion, d'ailleurs originale et indépendante, sur la science, de même la philosophie du moyen âge est une réflexion sur la religion, sur Dieu, sur son existence et sa nature, et sur l'homme et même sur le monde considérés avant tout dans leur relation avec Dieu : le philosophe en un mot au moyen âge serait toujours plus ou moins un théologien, et le théologien un philosophe dogmatisant sur les choses divines, ou sur les choses humaines dans leur rapport avec les choses divines. Ajoutons que pour qui regarde les choses de ce point de vue, la pensée des mystiques, qui constitue une part si importante de la pensée du moyen âge, n'apparaîtra plus comme une sorte d'exception à la manière de penser logique et abstraite des écoles philosophiques et comme une révolte ou tout au moins une réaction contre l'abus de cette manière de penser, mais bien plutôt comme une des manifestations les plus pures de cet esprit religieux qui se retrouve à quelque degré sous toutes les formes de la pensée médiévale. Ainsi réapparaît dans ces longs siècles de spéculation une unité de tendances et

d'efforts laissée de plus en plus dans l'ombre par une histoire incomplète et on peut presque dire volontairement fragmentaire.

Or le philosophe qui, aux yeux de M. Picavet, a contribué plus qu'aucun autre à imprimer au moyen âge cette marque qui le caractérise entre toutes les autres époques de l'histoire, ce n'est ni Aristote, ni Platon, ni aucun stoïcien ou aucun épicurien; ce n'est pas davantage un pur chrétien tel que saint Paul ou un juif hellénisant tel que Philon; c'est l'homme qui à la fois concentre en sa philosophie toute la spéculation grecque que représentent les premiers, et les tendances que représentent les seconds : c'est l'auteur des Ennéades, c'est Plotin. Assurément Plotin n'est pas le philosophe unique dont se soient inspirés les Byzantins et les Syriens, les Arabes et les Juifs, et à leur suite les théologiens et les philosophes occidentaux. Mais s'il est indéniable que d'autres influences, plus ou moins directes, se sont exercées sur la pensée médiévale, qui émanaient soit des docteurs chrétiens et des Pères, soit des philosophes grecs et d'un intellectualisme en voie de pénétrer de plus en plus la pensée chrétienne et de collaborer avec elle à la constitution des dogmes, Plotin personnifie plus que qui que soit cette synthèse, et la personnifie non seulement parce qu'il en est l'un des représentants les plus éminents, mais surtout parce que son action en ce sens fut la plus profonde, la plus décisive, et la plus féconde en doctrines propres à favoriser la naissance et le développement des dogmes, en même temps que celui de la vie et de la conscience chrétiennes.

Les deux raisons qu'en donne M. Picavet sont l'une et l'autre très fortes et séduisantes. La première est que la philosophie de Plotin s'est substituée, en les absorbant d'abord, et en les transformant ensuite sous l'action des multiples ferments qui bouillonnaient à ce moment dans cette unique cité d'Alexandrie, à tout ce qui comptait dans l'intellectualisme grec et à tout ce qui s'y était montré jusqu'alors en état d'influer sur la pratique individuelle de la vie, et sur la vie sociale. On sait en effet comment la doctrine des Ennéades mérita d'être appelée un néo-platonisme, enveloppant dans une vaste synthèse, avec des éléments platoniciens et pythagoriciens, une bonne partie des spéculations péripatéticiennes et stoïciennes; par là elle pouvait devenir et elle fut en réalité, grâce à la multitude des commentaires dont elle fut l'inspiratrice, le bréviaire au delà duquel ne remonta presque jamais l'intellectualisme du moyen âge et où il puisa d'une manière incessante; mais ce n'est pas tout, et M. Picavet a pu montrer, dans un travail présenté à l'Académie des Sciences morales et politiques, et repris par lui avec de nouveaux développements dans son livre, comment dans les mystères d'Éleusis, cette institution où s'était conservé tout ce qui restait de la religion grecque et de son action sur la vie, la doctrine plotinienne avait supplanté l'influence stoïcienne et avait pris sur toutes les autres une place prépondérante. Théoriquement et pratiquement, la philosophie de Plotin devait donc

apparaître aux peuples nouveaux comme le résumé le plus vivant de la pensée antique, et comme la source immédiate où il leur était le plus facile de venir s'en inspirer.

L'autre raison qui, selon M. Picavet, assura à Plotin cette place privilégiée, fut l'influence qu'exerça sur sa pensée le mouvement religieux, unique au monde, qui s'accomplit à Alexandrie aux deux premiers siècles de notre ère, et en particulier l'influence de la pensée chrétienne. Dans un long passage du chapitre V de son livre (pp. 115-124), M. Picavet en effet n'hésite pas à considérer la doctrine plotinienne de l'Un et des hypostases au livre VI des Ennéades comme une sorte de commentaire suivi du discours de saint Paul à l'Aréopage (*Actes des Apôtres*, XVII, 16 à 34), et comme la doctrine qui en approfondit le mieux le sens théologique; en sorte que si, chez Plotin, l'hellénisme s'empare d'une manière décisive des éléments dogmatiques de la pensée chrétienne pour leur donner des développements conformes à son esprit, encore ne le fait-il que sous l'action directe de cette pensée elle-même et en s'en inspirant.

Le maître des maîtres des philosophes médiévaux paraît donc bien être Plotin : l'auteur en donne rapidement quelques preuves qui lui semblent concluantes dans le passage suivant par lequel il termine son cinquième chapitre : « Les trois lumières de l'Église de Cappadoce, Grégoire de Nysse, Grégoire de Naziance et Basile, reprennent et parfois reproduisent avec les mêmes termes les idées de Plotin. Cyrille, l'adversaire d'Hypatie, utilise Plotin pour combattre Julien. La plupart des Pères grecs s'en inspirent directement ou indirectement, comme le montrent les rapprochements signalés par Bouillet, dans ses excellents volumes sur les Ennéades. Le pseudo-Denys achève de faire entrer, dans le christianisme, les idées de Plotin, qui y pénètrent encore par les commentateurs néo-platoniciens d'Aristote. Orthodoxes et hérétiques se rattachent étroitement, dans le monde grec, au maître de Porphyre, de Jamblique et de Proclus. En Occident, saint Augustin, Macrobe, Boèce, pour ne citer que quelques noms, reproduisent et transmettent le Plotinisme à leurs successeurs. Jean Scot Erigène, Avicebron, saint Anselme, Averroès, Maimonide, les Amauriciens et saint Thomas relèveront ainsi, pour une bonne part, de Plotin plus que de tout autre penseur antique. Par eux, les hommes du XVIIe siècle, Descartes, dans ses *Méditations*, Malebranche dans toutes ses œuvres, Bossuet, dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, dans les *Élévations à Dieu*, Fénelon, dans le *Traité de l'existence de Dieu*, nous apparaîtront comme des commentateurs et des traducteurs de Plotin qu'ils n'ont pas lu, bien avant le P. Thomassin qui lui a donné une place si importante dans les *Dogmata theologica*. De même, Spinoza continue la lignée hétérodoxe des successeurs de Plotin : « Pour moi, écrit-il à Oldenburg, Dieu est cause immanente, non transitive; avec saint Paul et peut-être même

avec tous les philosophes anciens, j'affirme que toutes choses sont en Dieu et se meuvent en lui. » (Ep. XII.)

Si ces vues sont justes, il n'est plus possible historiquement de faire commencer la philosophie du moyen âge, ni même la civilisation médiévale en 395 (séparation des deux empires) ou 476 (destruction de l'empire d'Occident) pour finir en 1453. Les premières de ces dates ne sauraient en tout cas marquer que la fin d'une période préparatoire d'importance capitale, qu'il faut hardiment faire remonter jusqu'à l'avènement du Christ : « Pour le christianisme, écrit l'auteur à la fin du sommaire du chapitre II (p. 27), il faut remonter à l'avènement du Christ; il faut, pour comprendre le développement de la civilisation chrétienne, étudier Philon et Plotin, le mouvement religieux qui se manifeste, à partir d'Auguste, dans la foule et dans l'élite. La civilisation médiévale part donc du Ier siècle de l'ère chrétienne. »

M. Picavet, en expliquant ainsi pourquoi il renonce aux habitudes, d'ailleurs peu faciles à justifier, des historiens de la philosophie médiévale, fait donc commencer la première période de son développement dès le Ier siècle de notre ère, et la conduit jusqu'au VIIIe. On pourrait l'appeler, après ce qui a été dit plus haut, la période mère de la civilisation du moyen âge. Et naturellement deux dates y établissent des subdivisions très nettes, celle du concile de Nicée, en 325, celle de la fermeture de l'école d'Athènes par Justinien en 529. Jusqu'au concile de Nicée, l'auteur retrace à grands traits l'histoire de la philosophie judéo-alexandrine, représentée surtout par Philon, des néo-pythagoriciens, et des platoniciens éclectiques et pythagorisants, tels que Plutarque de Chéronée et Apulée, Galien et Celse, Numénius d'Apamée, qui pratiquent, après Philon, l'interprétation allégorique; il montre l'épicurisme s'organisant de plus en plus « comme une église », le stoïcisme transmettant aux néo-platoniciens et aux chrétiens une théologie « avec preuves de l'existence de Dieu, finalité et optimisme », Ammonius Saccas et Plotin ramenant enfin la spéculation vers ses sources grecques et accomplissant la synthèse décisive dont nous avons parlé plus haut; puis il résume en traits rapides l'histoire de l'Église chrétienne et de ses doctrines de saint Paul à saint Athanase et Origène, en insistant sur les gnostiques et les apologistes. — Du concile de Nicée à 529, l'auteur montre l'épanouissement de la pensée chrétienne, en Orient avec saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Naziance, en Occident, avec saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin et Pélage, saint Hilaire, Claudianus Mamertus et Boèce. L'activité philosophique de l'école d'Alexandrie, dans le même temps, est à son plus haut degré de fécondité avec Jamblique, Eunape, l'empereur Julien, Thémistius, Hypatie, Plutarque d'Athènes, Proclus, Damascius de Damas, Simplicius, Priscianus; en Occident, on ne peut guère citer que Macrobe et Marcianus Capella, auquel on pourrait joindre Boèce. — Enfin, à partir de 529, date de la fermeture de l'école d'Athènes, l'Orient possède Léontius

de Byzance, le pseudo-Denys et Maxime le Confesseur, Sergius et Jacob d'Edesse, Jean Philopon et Jean Damascène; l'Occident, Cassiodore, Isidore de Séville et Bède le Vénérable.

Nous atteignons ainsi la seconde période, celle qui va du VIIIe au XIIIe siècle, et que l'on considère d'ordinaire comme la première de la philosophie scolastique. Les dates extrêmes de cette période s'imposent au choix de l'historien par l'importance des deux mouvements d'idées qu'elles rappellent et qui constituent l'un et l'autre de véritables renaissances. La première est la renaissance carolingienne, marquée par l'ouverture des écoles fondées par Charlemagne, et par la haute influence d'Alcuin sur l'enseignement qui s'y donne et sur les premiers développements de la scolastique en France et en Allemagne. M. Picavet prend vivement la défense d'Alcuin comme philosophe contre ceux qui, en Allemagne, ont contesté sa renommée au profit de Raban Maur, et ailleurs au profit de Jean Scot Érigène. Il établit sa thèse en dressant la liste de ses disciples, parmi lesquels Raban Maur occupe le premier rang, et surtout en faisant un examen scrupuleux de ses doctrines, où la logique, la physique, la métaphysique et la morale occupent une place importante. Mais il convient que « si la philosophie renaît, en France et en Allemagne, avec Alcuin, c'est avec Jean Scot Érigène, le contemporain de Photius et d'Alkendi, qu'elle se montre dans tout son éclat; c'est dans les discussions sur la liberté qu'elle révèle toute sa puissance » (p. 136). Le IXe siècle fut en effet presque entièrement rempli par la discussion de l'hérésie de Gottschalk, dite de la double prédestination; et dans le long débat auquel elle donna lieu et qui fut comme le prélude des luttes futures relatives au jansénisme, Jean Scot révéla comme dialecticien et philosophe toute la puissance de son esprit. On lira au chapitre VI du livre de M. Picavet le récit détaillé de ces discussions mémorables. — Le chapitre VII traite de l'évolutien des idées qui dans le même temps se produit en Orient, à la faveur d'événements historiques mémorables, et de l'influence de cette évolution sur les Occidentaux, notamment à partir de Gerbert. C'est dans ce chapitre qu'on trouvera sur la science et sur la philosophie des Arabes, et sur leurs établissements scientifiques à Bagdad, au Caire, à Damas, à Cordoue, à Séville, à Grenade, à Tolède, à Tanger, etc., etc., des détails dans lesquels il nous est interdit d'entrer dans ce compte rendu. Astronomes, mathématiciens, médecins et philosophes, on sait que les Arabes reçurent et développèrent en quatre siècles d'une brillante civilisation, due sans doute à la rapidité et à l'étendue de leurs conquêtes, le trésor de la pensée grecque, découverte par eux dans les traductions syriaques des grands philosophes et des mathématiciens de l'antiquité et surtout de l'époque alexandrine, et comment tout d'un coup cette civilisation s'éteignit au XIe siècle, en même temps que prenait fin la conquête musulmane, après avoir agi sur l'Occident par des hommes comme Gerbert, qui était allé directement

s'en pénétrer en Espagne, ou en passant aux mains des Juifs, qui la conservèrent et la vulgarisèrent. On trouvera au chapitre VII de M. Picavet les noms et les œuvres des Arabes illustres dans la science et la philosophie, autant que l'état des documents nous permet de les connaître. Voici ceux des philosophes les plus marquants de l'époque en Occident : Jean Scot, Gerbert, saint Anselme, Jean de Salisbury; Alcuin, Heiric d'Auxerre, Bérenger de Tours, Abélard; et les mystiques, tels que saint Bernard et les Victorins. Enfin il faut mentionner Raban Maur et Remi d'Auxerre, Roscelin, Guillaume de Champeaux, etc., etc. La succession des maîtres est ininterrompue, et conduit sans discontinuité à l'Université de Philippe-Auguste (pp. 178 à 191).

Avec le XIII[e] siècle et saint Thomas (3[e] période), la scolastique atteint son point culminant. L'effort original de M. Picavet consiste à montrer que le prodigieux développement philosophique en même temps que théologique de cette troisième époque de la pensée médiévale est dû sans contestation possible à la part prépondérante que prirent dans la constitution et le développement des doctrines l'expérience et la raison, trait qui vérifie à ses yeux une fois de plus ce principe selon lui incontestable que « les philosophies catholiques, comme celles qui prennent naissance chez les calvinistes, les luthériens, les piétistes ou autres protestants, comme celles qui reproduisent des systèmes antiques, *ont une vigueur et une action proportionnées à l'importance qu'elles accordent à la science et à la raison* ». La thèse qu'il s'efforce d'établir est donc que la renaissance du XIII[e] siècle a eu ses causes certaines et immédiates dans une reviviscence jusqu'alors inconnue de la science antique, et dans le goût accusé de l'époque pour l'observation et l'expérience, en même temps que dans une influence toute nouvelle du rationalisme grec, uni dans un Aristote en quelque sorte révélé de nouveau aux hommes du XIII[e] siècle à cet esprit scientifique qui exerçait sur eux un attrait si puissant.

Sur le premier point, M. Picavet ne manque pas de rappeler l'œuvre remarquable de Roger Bacon, composée, ainsi qu'il le note avec soin, pour le pape Clément IV et sur sa demande (pp. 195 et 197); il est vrai, observe-t-il lui-même un peu plus loin (p. 208), que « Roger Bacon fut peu lu et encore moins suivi au moyen âge, même par les Franciscains. » Néanmoins, disciple de maître Pierre, Roger Bacon reste le témoin, au XIII[e] siècle, du mouvement prolongé et profond des sciences d'observation, notamment sur le terrain de l'alchimie, transmis des Byzantins aux Syriens, aux Arabes, et finalement à l'Occident latin, et dont on ne peut oublier l'influence sur l'œuvre d'Albert le Grand.

Mais si l'expérience et la science eurent peut-être moins de part que ne l'indique M. Picavet à la renaissance du XIII[e] siècle, il n'en fut pas de même du rationalisme et de l'intellectualisme grecs qui exercèrent sur les théologiens une influence profonde, au point d'introduire dans l'exposition des dogmes catholiques un appareil philosophique qui ne fut plus seulement pour eux un instrument de défense, mais qui en

devint un élément intégrant et désormais, ainsi qu'il apparaît encore de nos jours, inséparable. La scolastique vraie est la forme de cette philosophie, et ce n'est qu'au XIIIe siècle qu'elle fut véritablement constituée. M. Picavet le prouve en montrant lui-même combien en étaient loin encore les *Libri sententiarum* des époques antérieures (p. 197) et l'œuvre tout entière, selon lui surfaite et moins rationaliste qu'on ne l'a dit, d'Abélard (pp. 199-202). L'initiateur véritable de cette méthode et de cette philosophie est, d'après lui, avant Albert le Grand et saint Thomas, Alexandre de Halès, en qui il montre l'auteur de la première *Somme de Théologie*, prototype et inspiratrice des *Sommes* qui suivirent sans excepter celle de saint Thomas (pp. 208-209).

Quoi qu'il en soit de cette thèse propre à l'auteur, que nous laissons à la discussion des hommes compétents, c'est saint Thomas qui, sans doute par la supériorité de son génie et par l'universalité et la perfection de son œuvre, possède aux yeux de l'histoire la gloire d'avoir constitué cette philosophie, plutôt théologique, si la distinction ne devait point sembler trop subtile, que subordonnée à la théologie, et autonome et indépendante dans l'unité qu'elle confère, en leur donnant une définitive expression, au dogme et à la doctrine catholiques.

L'originalité de saint Thomas fut de reprendre la philosophie d'Aristote, liée déjà de tant de manières dans le passé à la genèse de la dogmatique chrétienne, et enfin mise en sa forme authentique, par une suite d'événements historiques bien connus, à la disposition des penseurs du XIIIe siècle, et de la repenser ou même de la revivre en utilisant les ressources dialectiques et philosophiques qu'elle offrait à qui voulait tenter une exposition complète, une *Somme* de la théologie catholique. En ce sens, ses *Commentaires* des ouvrages d'Aristote, du περὶ ἑρμηνείας, de la *Physique*, de la *Métaphysique*, de l'*Ethique* et de la *Politique*, d'où il extrait des moyens de défendre la liberté humaine et la contingence de la nature, la création du monde sensible, l'existence de Dieu et sa Providence, en même temps que les règles de la conduite chrétienne et les bases sur lesquelles peut être édifiée la doctrine du salut et de la vie éternelle, sont comme le travail préparatoire où il recueille et où il éprouve les matériaux de l'œuvre définitive. De la *Somme de théologie*, où « la philosophie de saint Thomas se construit, d'un point de vue chrétien, avec tous les éléments qui lui viennent d'Aristote, des néo-platoniciens et des Grecs, des Arabes et des Juifs », M. Picavet rapproche, comme ayant une égale valeur, les *Commentaires* sur les *Sentences* de Pierre le Lombard, « trop négligés par les philosophes, qui n'y voient que de la théologie, et par les théologiens, auquel la *Somme* fournit une explication plus systématique de la doctrine thomiste » (pp. 210-211). Enfin il montre la raison, intervenant dans l'interprétation allégorique dans le *Commentaire* des livres saints, comme elle était intervenue dans la construction du système philosophique et du système théologique. On peut donc dire de saint Thomas, en résumant la pensée de

M. Picavet, qu'il fut le grand rationaliste de la théologie chrétienne et qu'il fut ainsi le représentant le plus éminent du XIIIe siècle, qui fut par excellence un siècle de rationalisme, de science et d'expérience, du moins au sens antique que comportent ces mots. M. Picavet achève l'histoire de ce siècle mémorable en exposant d'après saint Thomas et le *De Unitate intellectus contra Averroistas* les doctrines célèbres des disciples d'Averroès, non moins rationalistes que celles de saint Thomas, mais combattues par celui-ci avec d'autant plus de passion qu'il les considère comme un suprême danger pour la foi chrétienne.

L'histoire générale et comparée des philosophies médiévales de M. Picavet prend virtuellement fin avec le XIIIe siècle et notamment avec la philosophie théologique de saint Thomas, tant sans doute à ses yeux la scolastique s'incarne dans celui qui fut et qui reste le maître incontesté parmi la floraison touffue de tant de doctrines et de systèmes divers, unis par des tendances et une pensée communes. Toujours est-il que dans le livre que nous analysons aucune mention n'est faite d'aucune philosophie du XIVe ni du XVe siècles. En revanche à la fin du chapitre VIII, une large place est réservée à l'exposition des découvertes et des doctrines de Galilée. M. Picavet accuse les scolastiques de l'époque de la Renaissance de s'être désintéressés des progrès de l'expérience et de la science au XVIe siècle, et d'être tombés par là dans ce qu'il appelle, avec une modération de langage quelque peu généreuse, un lourd sommeil qui a duré trois siècles. En exposant l'œuvre de Galilée, serait-ce donc avec l'arrière-pensée de montrer, bien qu'il rappelle avec netteté en quoi elle mettait fin à une foule de croyances physiques ou astronomiques qui dataient d'Aristote, comment la science nouvelle, en se fondant sur l'expérience et la raison, était compatible avec la science immédiatement précédente, établie en somme sur les mêmes fondements? Ce qu'ajoute M. Picavet des métaphysiciens du XVIIe siècle, en qui il voit, sans excepter Descartes lui-même, des continuateurs des scolastiques, influencés seulement par les découvertes scientifiques modernes, nous donne une inquiétude à ce sujet : et nous pensons pour notre part que la scolastique ne s'est point endormie, mais qu'elle est morte comme système et comme philosophie, comme méthode et comme esprit, par l'incompatibilité même de sa vie avec la science moderne. On n'a pas tout dit lorsqu'on a répété que ce qui a manqué à la scolastique, c'était l'induction, à qui elle eût pu faire une place auprès de la déduction. La vérité est que la science moderne, celle qu'on peut d'ailleurs désigner d'un seul mot, la *Science*, repose, si l'on veut, sur l'induction et l'expérience, en un sens que d'ailleurs n'ont jamais soupçonné ni Aristote ni ses disciples médiévaux, mais qu'elle dérive son pouvoir de l'emploi universel des mathématiques, lequel suppose d'ailleurs qu'il n'y a de scientifique dans le phénomène et de proche en proche dans tout l'univers sensible que ce qui peut y prendre pour l'esprit la forme d'une grandeur. Or entre cette méthode de

mathématisation ou d'analyse universelle, en quoi tient toute la pensée scientifique moderne, et la déduction syllogistique, que pratiquaient les scolastiques, il y a un abîme; et ce n'était pas seulement pour avoir omis l'induction, mais pour avoir abusé d'une déduction impuissante, c'est-à-dire par la méthode et la science scolastiques tout entières, que la philosophie du moyen âge devait succomber sous les progrès rapides de la science moderne. En ce sens, les analogies des métaphysiques elles-mêmes, celles par exemple qu'on peut relever, avec un peu de complaisance, entre la métaphysique d'un Descartes et d'un saint Anselme, d'un Spinoza et d'un Plotin, d'un Kant, appelé abusivement, pour une raison de style, le dernier des scolastiques, et d'un scolastique quelconque, masquent à peine des différences profondes, et vraiment irréductibles, de pensée, d'attitude vis-à-vis des problèmes, de dialectique et de méthode, non moins que de solutions. De toutes les métaphysiques antérieures, la métaphysique de Descartes diffère, par le « *Cogito* », autant que puissent différer entre elles deux choses humaines; et le « *Cogito* » cartésien, né de l'esprit des « *Regulæ* », est donc né de l'œuvre la plus moderne de Descartes, celle qu'on pourrait appeler la philosophie de la philosophie même de Galilée. N'insistons donc pas trop sur les analogies lointaines, et ne craignons pas de dire qu'il n'y a eu de scolastique vivante que jusqu'au XIIIe siècle, et qu'à partir de là, et notamment au XVIe et au XVIIe siècles, elle ne s'est plus signalée que par une résistance désespérée et impuissante à la science moderne.

Pour avoir trop voulu croire, à travers les philosophies du XVIIe siècle, à la continuation de la pensée du moyen âge, M. Picavet s'est trouvé naturellement amené, dans le chapitre IX et avant-dernier de son livre, à se réjouir, plus que de raison, selon nous, de ce qu'il appelle d'ailleurs d'un mot très juste la « *restauration* thomiste » au XIXe siècle. *Restauration* en effet, et non point *renaissance*, si le dernier mot suppose une spontanéité qui n'est point compatible avec le caractère d'autorité qu'enveloppe le second. On trouvera d'ailleurs sur cette restauration, sur ses origines, sur ses motifs, dont le principal est de combattre les « erreurs » modernes, et sur les organes de la néo-scolastique, des renseignements aussi complets que possible, et par là même précieux, dans le livre de M. Picavet. En sa qualité d'historien, il ne peut que se réjouir d'un mouvement d'idées qui a produit et qui produira assurément encore des études remarquables, trop rares dans le passé, sur des philosophies ou des œuvres médiévales. Mais la prétention de faire revivre ce qui n'a vécu en son temps que de l'absence de toute science, au sens moderne du mot, et surtout de faire remonter la science, et notamment la science qui nous appartient le plus immédiatement, la *Physique*, à des sources thomistes ou même aristotéliciennes, sous prétexte qu'en celle-ci, au mécanisme cartésien, strictement géométrique et quantitatif, se substitue de nos jours une physique des *qualités* et de la *substance*,

nous paraît être particulièrement étrange et insoutenable. L'énergétique moderne trouve sans doute des avantages à multiplier les *formes* ou les *qualités* de l'énergie, données dans l'expérience, là où, à la suite de Descartes et de Leibniz, la Physique, jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, ne voulait voir que des mouvements, et que l'unique forme de l'énergie cinétique ou mécanique. Mais qui donc sera dupe des mots? De ces formes mêmes et de ces qualités, que ferions-nous si nous n'avions imaginé le moyen de les rendre mesurables, de trouver leurs équivalents, de les traduire en nombres, et de les faire entrer dans nos équations différentielles? Or, Aristote qui spéculait sur le chaud et le froid, sur le sec et l'humide, et les mobilisait comme actes et puissances dans les séries fermées des espèces et des contraires, eut-il jamais l'idée de les exprimer en nombres et de les mettre en équations? Entre Aristote et nous, ce qui encore une fois est venu mettre l'abîme, c'est la mathématique et le génie analytique; et si ce n'est point la lettre, c'est du moins l'esprit de la physique cartésienne qui continue de régner dans la physique contemporaine.

Nous ne méconnaissons pas tout ce que l'histoire peut gagner à ce mouvement d'idées; mais nous tenions à insister, plus que ne l'a fait M. Picavet, sur l'étrange confusion que des préoccupations apologétiques, et par conséquent tendancieuses et étrangères à la science, tendent à répandre sur notre science et notre philosophie, au grand péril de l'une et de l'autre, et peut-être sans profit pour ce qu'il y a de vraiment religieux dans la religion elle-même.

Ces réserves faites, nous ne pouvons qu'approuver M. Picavet d'avoir ajouté ce chapitre à son histoire des philosophies médiévales. Avec le chapitre X, où se trouve exposé l'ensemble des travaux écrits consacrés à l'histoire de ces philosophies, et dressé le tableau des enseignements qui les concernent, s'achève un livre que rendent remarquable l'érudition impeccable de l'historien, la nouveauté des vues et des hypothèses dominantes, et la connaissance approfondie du sujet, qui font de M. Picavet l'un des rares historiens philosophes capables, à notre époque et en France, de nous donner une histoire complète de la philosophie du moyen âge.

A. HANNEQUIN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Félix Le Dantec. — Les influences ancestrales. *Probl. de philosophie scientifique.* In-12. E. Flammarion, 1904.

Un être vivant quelconque est *lui-même* dans chacune de ses parties, dans chacune de ses cellules, dans toute sa matière. De plus, par le fait même qu'il vit, il cesse à chaque instant d'être lui-même pour devenir un nouveau lui-même, sa personnalité se maintenant dans l'instabilité de son devenir. On ne peut la définir qu'au vol.

D'autre part, sa petite existence personnelle, ontogénique, n'est que la dernière incarnation d'une existence sériaire qui se perd en amont de lui dans la nuit des temps. Sa vie à lui est la suite d'une existence discontinue, qui a commencé avec l'apparition de la vie sur la terre, qui n'a jamais cessé avant lui, mais qui peut cesser avec lui s'il meurt sans postérité. S'il est une immortalité à laquelle il nous soit permis de croire, c'est celle d'où nous sortons, et parce que nous en sortons. Elle est derrière nous, et non devant.

Or, cette vie sériaire, cet immense chapelet d'individus est quelque chose d'infiniment compliqué. En effet, le grain que nous sommes est rattaché non pas à un grain précédent, mais à deux grains, et chacun de ceux-ci à deux autres grains anciens. Et ici encore la progression géométrique n'est pas en aval de nous, mais en amont. Quelle que soit notre postérité dans l'avenir, il y a peu de chances pour qu'elle égale jamais notre ancestralité.

Cette ancestralité, qui se résume ainsi en nous, cette infinie convergence de lignées combinées successivement deux par deux, constitue une trame dans laquelle un seul dessin se poursuit, la forme spécifique, et encore, pendant un temps plus ou moins long, cette forme étant elle-même sujette à variations.

Le Dantec montre que cette hérédité, c'est-à-dire la formule spécifique engageant la formule individuelle, doit s'étudier en se ramenant au point de vue *chimique*, et qu'il y a, à côté de l'*hérédité chimique spécifique*, une *hérédité chimique individuelle*.

Les mots ancestralité, lignée, hérédité comportent naturellement la notion de *conservation*, c'est-à-dire la continuité de l'évolution à travers les variations les plus diverses, au sein des conditions les plus opposées, mais *dont aucune n'a entraîné la mort*, c'est-à-dire la perte d'un certain équilibre physiologique, équilibre instable, qui fait

de la loi d'hérédité une *loi approchée*, mais qui assure la survie du plus apte et fait de chaque être vivant une *élite* descendant elle-même d'une succession d'élites dans l'histoire du monde.

L'auteur reprend ici certaines idées déjà émises par lui sur le *Lamarkisme* et le *Darwinisme*, sur *l'hérédité* et *l'éducation*, le *squelette* et les *caractères individuels*, et les caractères *psychiques*.

Le second livre se divise en deux parties :

La première partie a pour titre : *Le développement ancestral de l'égoïsme et l'origine de la logique*. Elle traite des rapports avec le milieu, mais considérés surtout dans leur forme centripète par rapport à l'homme. C'est l'expérience que prend l'individu de son milieu, l'instinct de la conservation dans la série, les assurances pour la survie, l'entretien et le renouvellement du milieu intérieur; la peur, la peur de la mort, de l'au-delà, la religiosité et l'exploitation de cette peur; la projection dans le milieu extérieur des entités métaphysiques nées en l'homme, l'idée de causalité, de force d'âme, de finalité et de liberté.

La seconde partie traite du *Développement ancestral de l'altruisme, et de l'origine de la morale*. C'est l'étude des instincts sociaux de fraternité, de solidarité, de justice sociale, de responsabilité à l'égard du milieu social; puis l'examen de la notion de progrès, d'art et de la vie du langage.

Après cette mise en formules de la vie individuelle et de la vie sociale, Le Dantec, dans un troisième livre, revient à la vie sexuelle et reprend la question de l'amphimixie, c'est-à-dire le mélange des diverses ancestralités dans le produit; celle des atavismes divers, des retours en arrière et des dérivations de la lignée.

Les ouvrages de Le Dantec se succèdent dans une donnée générale qui doit être devenue familière au lecteur; la logique de leur enchaînement et la rapidité de leur succession permettent cette brève analyse. L'abondance des idées, la répercussion des formules qui s'évoquent l'une l'autre, l'extrême facilité de style font de la lecture de ces ouvrages une véritable conversation dans laquelle on se bornerait à écouter. Aucune recherche de la forme pour la forme, aucun souci d'art et de duperie dans l'exposition de l'idée; la formule est nette, la démonstration complète; mais l'exposé terminé, la question vidée, la phrase s'efface comme la craie sur la tableau noir; il reste l'idée.

« La vérité scientifique impersonnelle (p. 242) se dresse devant l'individualisme artistique comme un phare qui éclaire l'avenir. Elle promet de débarrasser l'homme de toutes les terreurs mystérieuses, de toutes les superstitions absurdes qui font le malheur de la vie, mais elle n'y arrivera qu'aux dépens du mysticisme, survivance des époques barbares. De nos jours encore, beaucoup de natures sont ouvertes aux émotions artistiques et aux joies de la science positive, mais ceci n'existe qu'aux dépens de cela : ceci tuera cela. »

Notre lignée psychologique laisse en notre conscience individuelle

le souvenir confus des luttes ancestrales contre la peur et contre l'ignorance, et l'âge du mysticisme est à peine disparu de la vie moderne. L'âge de la science naît aujourd'hui seulement. Il est naturel que l'instinct conservateur, orienté vers l'expérience du passé, soit chez nous en conflit avec l'acquisition encore récente de l'adaptation scientifique; et il est encore peu d'hommes chez qui la claire vision scientifique, péniblement acquise pendant les quelques années valides de notre maturation intellectuelle, puisse même neutraliser l'accumulation de foi, de fiction et de mirage anthropomorphique que notre vie ancestrale apporte dans notre vie individuelle. L'esprit scientifique se fait place parmi nos caractères actuellement acquis, et nous savons que « notre substance vivante se multiplie avec toutes les propriétés qu'elle a *acquises* au cours des variations précédentes ».

PIERRE BONNIER.

M. Louis Elbé. — LA VIE FUTURE DEVANT LA SAGESSE ANTIQUE ET LA SCIENCE MODERNE. Paris, librairie Perrin et Cie, 1905, 1 vol. in-18, XII + 404 pp.

Dans la première partie de ce livre, d'un caractère purement historique, l'auteur nous montre que la croyance à la survivance de la personnalité humaine après la mort corporelle a de tout temps constitué une des convictions les plus profondes et, on peut dire, les plus chères de l'humanité. On en constate l'existence chez les peuples les plus divers, séparés les uns des autres par des continents entiers, et indépendamment du degré de leur civilisation. Une croyance aussi répandue, aussi générale ne peut s'expliquer que par une des deux causes suivantes : ou elle tient à la structure même de l'homme et découle de quelque besoin intime, de quelque tendance fondamentale; ou bien elle répond vraiment à des faits objectifs, autrement dit le fait qu'elle affirme, celui de la survivance, existe réellement et est susceptible d'être observé.

En d'autres termes, la croyance à la survivance est ou un fait psychologique ou la constatation d'un fait objectif. Dans le premier cas elle relève de la psychologie, dans le deuxième cas on doit nous fournir la preuve que le fait objectif dont la croyance à l'immortalité constituerait l'interprétation, la constatation, existe réellement. C'est cette preuve que M. Elbé s'attâche à nous fournir dans la deuxième partie de son livre. Comme tous ceux qui veulent prouver l'immortalité, il part de ce principe qu'à une croyance à tel point commun à tout le genre humain *doit* correspondre un fait objectif. Mais la croyance en Dieu n'est pas moins commune au genre humain et, malgré l'autorité de Descartes, nous expliquons cette croyance comme un fait purement et exclusivement psychologique, et il est même admis de nos

jours que c'est là sa seule explication vraiment scientifique. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la survivance après la mort?

La façon dont M. Elbé et tous ceux qui poursuivent le même but s'y prennent pour fournir une preuve scientifique de la possibilité de la survivance est assez bizarre. Ils commencent par admettre que le fait dont il s'agit prouver la réalité existe, et ils citent ensuite, pour étayer leur affirmation, des arguments tirés des théories scientifiques existantes, se rapportant à d'autres faits. Or, les théories scientifiques en question ne *prouvent* pas les faits auxquels elles se rapportent, mais les expliquent et les interprètent, l'existence des faits eux-mêmes étant attestée par des observations et témoignages sans nombre, par des observations indéfiniment répétées. Le besoin d'une théorie scientifique ne se fait d'ailleurs sentir que lorsque les faits font partie de la certitude commune. On peut interpréter tel groupe de faits, à l'aide d'une théorie scientifique empruntée à un autre groupe de faits; mais jamais une théorie scientifique n'a servi à prouver l'existence même d'un fait. Cette existence se prouve par l'expérience directe, susceptible de se renouveler, toujours identique à elle-même et commune à un grand nombre d'individus. Or, la croyance à l'immortalité est encore loin de répondre aux conditions d'une expérience directe, et dès lors aucune théorie scientifique ne fera naître la conviction de son existence objective dans l'esprit de ceux qui ne voudront pas se contenter d'une simple croyance.

Voilà les quelques remarques que nous avons cru devoir formuler au sujet du livre de M. Elbé et qui s'appliquent à toutes les tentatives de ce genre. Du reste, nous n'avons aucun parti pris de scepticisme, car rien n'est en effet plus facile que de se montrer sceptique dans ces questions, et nous admettons volontiers qu'il existe certains faits de télépathie, d'automatisme moteur et sensoriel qui paraissent vraiment troublants, mais n'ont qu'un défaut, celui d'être trop rares et trop peu accessibles à l'expérience commune.

Dr S. JANKELEVITCH.

Herbert Nichols. — A TREATISE OF COSMOLOGY. Vol. I (Introduction). 455 p. in-4° (Cambridge, Massachusetts), 1904 (University Press).

Le *Traité de cosmologie* de M. Nichols a pour objet une théorie de la nature fondamentale de l'univers, de tout l'univers en étendant la compréhension de ce terme jusqu'à l'homme et à la société. Les systèmes de métaphysique n'ont jamais eu d'autre objet. Mais le but de M. Nichols est différent du but poursuivi par les métaphysiciens, ou plutôt il substitue pour atteindre la même fin : une représentation universelle des choses, aux moyens en usage chez les métaphysiciens, et à la méthode de pure réflexion ou de pure imagination une méthode

plus positive, plus rationnelle, plus actuelle. Il veut se tenir près de la science, de ses résultats et de ses méthodes. Il a l'ambition de nous présenter une synthèse des connaissances scientifiques, maintenant que la science s'étend à tous les phénomènes dont nous pouvons avoir la connaissance. C'est sans doute le sens futur du terme philosophie; c'est le sens que lui donnait Comte: une encyclopédie générale, une revue et une systématisation des généralités de tous ordres. Entendue en ce sens, la philosophie, ou la métaphysique rationalisée au contact constant et aussi immédiat que possible des réalités scientifiques et des objets d'expérience, peut certainement avoir une utilité, et une valeur didactique et éducative. En tout cas elle est au plus haut point intéressante; elle est impérieusement réclamée par notre curiosité. La défaveur croissante des spéculations *a priori* ou des solutions dogmatiques lui laisse le champ libre. La dédicace de l'ouvrage présent qui est le premier volume et l'introduction de ce *Traité de cosmologie*, est par elle-même suffisamment éloquente : « A Lord Kelvin et à Wundt ».

M. N. s'est ainsi formé l'idée de son travail; comment va-t-il la réaliser? Il prendra, nous dit-il, en principales considérations les conceptions premières de la physique et de la psychologie; ou plutôt de la science mentale (*mental science*), car ce terme a dans son esprit plus d'extension que notre mot psychologie: il équivaut à peu près à notre ancienne expression de sciences morales et politiques. Et cela il le fera avec le dessein de démontrer que ces deux ordres de sciences peuvent maintenant se réduire à un système unique par lequel il sera possible de formuler et d'exprimer toutes nos connaissances; ce qui rendra les plus grands services à la fois à toutes les sciences, et en particulier à l'éthique, la sociologie et la religion. (Il semble par la façon d'exprimer cette dernière conclusion qu'il y ait un peu de flottement dans la conception que M. Nichols se fait de l'éthique, de la sociologie et de la religion, et qu'il s éloigne du terrain positif sur lequel il eût été facile d'avoir des vues plus nettes, et plus adéquates aux tendances les plus récentes de la recherche exclusivement scientifique. La suite de l'ouvrage nous éclairera peut-être davantage.) C'est au terme la conciliation de l'idéalisme et du réalisme, de la philosophie traditionnelle (point de vue de la réflexion) et de la science que nous promet l'auteur.

Cette tâche présente, d'après l'auteur lui-même, de grandes difficultés. Elle doit aller chercher des renseignements à travers les différentes régions de la science, et les rendre familiers à tous tout en les exposant complètement et avec détails dans leurs difficultés, bien qu'elles ne semblent pas nécessairement élémentaires et accessibles. D'autre part elle doit pousser chaque spécialiste à sortir de son domaine pour s'intéresser aux généralités de toutes les parties du domaine scientifique, même à celles qu'il peut regarder comme sans intérêt pour ses vues propres. L'auteur nous demande lui-même de réserver notre

jugement sur la façon dont il aura vaincu ces difficultés, jusqu'à ce que nous soyons en possession de son œuvre complète.

Le volume d'introduction qu'il nous présente d'abord est une revue générale de l'aspect actuel de nos connaissances, revue moins historique que constructive, car n'oublions pas que le but est l'unification totale de nos connaissances ; cette unification était jusqu'ici impossible à cause de l'état rudimentaire des sciences psychologiques et sociales ; mais maintenant, affirme M. N., elle l'est devenue tout à fait. Il n'ira donc pas chercher toutes les conceptions du passé et ses hypothèses. Les conceptions religieuses, par exemple, point de départ conscient ou inconscient de la plupart des recherches et des développements métaphysiques, seront examinées seulement à la fin du traité et non au début, bien que le traité se propose d'aboutir entre autres à des conclusions religieuses. Il convient en effet de prendre, avant d'aborder le problème de la religion, une vue complète de la nature et de l'homme. Ce volume se bornera donc à faire l'histoire de certaines conceptions élémentaires que l'on considère comme fondamentales. Ces conceptions cosmologiques élémentaires sont au nombre de six : la qualité, la quantité, la mutabilité, le déterminisme, la représentabilité et la personnalité. Ces conceptions passées au crible de la critique historique, et développées à la lumière des informations et des discussions les plus récentes, ne correspondront d'ailleurs, on nous en avertit, que d'une façon très lointaine à ce que nous avons été accoutumés jusqu'ici d'entendre par les mots qui les désignent. Après avoir éclairci et établi ces six conceptions élémentaires, cette introduction générale se proposera, avant que soient fondés sur elles les préliminaires de la construction cosmologique, de montrer l'usage qu'en ont fait les systèmes cosmologiques antérieurs, puis leur évolution convergente, leurs aboutissants présents, les suggestions qu'ils offrent par eux-mêmes pour leur correction et leurs progrès futurs. L'auteur en tirera ainsi une direction générale et un guide pour ses travaux ultérieurs.

On voit par le sommaire du contenu de ce premier volume que l'unification de toutes nos connaissances, que viendraient seulement de rendre possible les progrès récents de la science, ne s'éloigne pas autant bu'on aurait pu le croire des schèmes traditionnels de la métaphysique. En lisant cette introduction, on songe plus fréquemment à Renouvier et à Leibniz, à travers James et Wundt, qu'on ne découvre des vues absolument originales. Il est équitable pour porter un jugement motivé d'attendre l'œuvre, dont, ne l'oublions pas, ceci est une introduction, et une introduction qui se présente comme une revue historique, toujours rapide, forcément parfois superficielle.

ABEL REY.

Otto Liebmann. — Gedanken und Thatsachen. *Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien.* 2 Band, 4 Heft, Strassburg, Trübner, 1904, in-8° de 145 p.

Il est bien difficile de relever les principales idées qui émergent au milieu de développements littéraires et poétiques, dans les différents essais réunis dans cet ouvrage. On peut citer les suivantes. Dans la première étude (*la Source des valeurs*) : le sujet est la source des valeurs, par l'affirmation et la négation, contenues dans l'intelligence sous la forme théorique de jugements, dans la volonté sous la forme pratique de décisions. Les valeurs objectives sont nos affirmations subjectives objectivées. Malgré toutes les influences du milieu, c'est dans l'individu qu'est la source des valeurs. Possibilité des valeurs au point de vue de la psychologie, de la métaphysique et de la philosophie transcendentale. Dans la troisième (*Pensées sur l'essence de la moralité*) : nombre considérable des principes moraux; possibilité de déduire la même pratique de principes opposés, des pratiques opposées du même principe (VI). L'antinomie de la morale; thèse : cela est inconditionnellement bon que notre conscience personnelle nous oblige à faire après une sérieuse et impartiale réflexion; antithèse : rien de ce que nous présente la conscience personnelle n'est inconditionnellement bon, à cause de la diversité des opinions morales de gens également sensés et également moraux selon le milieu (VII, VIII, XVI). Dans la quatrième (*la Marche de l'histoire*) : Énoncé, sans solution, des problèmes du rôle du déterminisme (II) et du hasard (III) dans l'histoire. La théorie du progrès et celle de l'état de nature (IV). La théorie de la stagnation (Schopenhauer) (V). Ranke et Buckle, opposés sur tout le reste, s'accordent à ne voir de progrès que dans l'intelligence humaine, non dans la moralité. Le progrès moral est plutôt une croyance qu'un fait (VI). L'hypothèse du progrès implique un être qui progresse. L'humanité est-elle un être? (VIII). Le progrès de l'humanité consiste dans le développement de ses caractères spécifiques, l'intelligence et la moralité; tous les autres progrès, par exemple ceux de la tchnique, ne sont qu'accessoires. Le rôle et la vocation de l'homme, la légitimation de son titre de roi de la nature, est de corriger par la raison et la charité les graves imperfections que présente la nature (IX; cf. *Essence de la moralité*, XVII, p. 442). Le rôle incontestable de l'hérédité et du milieu serait impossible sans celui de l'individu (X). Insuffisance du récit historique et de la théorie pris isolément; nécessité pour eux de se compléter mutuellement (XII). L'idéal pacifique. Développement très intéressant de l'idée que la paix universelle et perpétuelle est un impératif, non catégorique, mais hypothétique, un idéal sous condition; elle n'est souhaitable, n'a de valeur que si la race humaine est digne de l'existence et de la paix. La paix perpétuelle a à la fois comme cause efficiente et comme cause finale l'idéal d'une humanité parfaite (XIV).

Je m'avoue incapable d'extraire quoi que ce soit de précis et d'utile

de la deuxième étude (*Épisodes : symphonie de pensées*). Mais elle me semble caractéristique de la manière de l'auteur, et montre en pleine lumière les défauts qu'on peut lui reprocher, et qui se manifestaient déjà, bien que d'une manière moins éclatante, dans les autres études de cette livraison comme dans la précédente. (Cf. *Revue philosophique*, t. LV, p. 190.) L'auteur est un esprit très ouvert, il a beaucoup lu et beaucoup réfléchi; ces qualités se révèlent par une foule de détails intéressants, même amusants; il développe dans un style littéraire et souvent poétique, parfois même en vers, ses idées philosophiques. En somme, il a fait œuvre honorable pour lui, mais sans utilité pour le public. Ses développements ont à la philosophie le même rapport que les volutes de la fumée d'une cigarette aux lignes précises d'un dessin. J'appellerais volontiers ces essais, pour parler dans le style de l'auteur, des dragées de philosophie à l'usage du grand public. Les titres mêmes sont caractéristiques : Symphonie de pensées, Création des dieux, l'Institut des surhommes. L'essai intitulé *Micromegas* consacre quatre pages à développer cette idée que l'homme est un animal raisonnable. Peut-être sont-ce là des critiques de pédant; mais je ne puis donner que mon impression. En tout cas, les spécialistes n'ont rien à apprendre de ce livre, et il est douteux que le grand public français lise ces pages en allemand.

G.-H. LUQUET.

Sigwart. — LOGIQUE. 3e édit., 2 vol., 1904 XXIV-490 et VIII-800 p., in-8°, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

La troisième édition de la *Logique* de Sigwart vient de paraître après la mort de son auteur (5 août 1904). La première édition du premier volume, qui contient les théories générales de ce qu'on est convenu d'appeler la Logique formelle (Jugement, Concept, Raisonnement), datait de 1873, la seconde de 1888. La première édition du second volume (Méthodologie) remontait à 1878 et la seconde à 1893. La nécessité d'une troisième édition en 1904 montre le succès de l'ouvrage.

L'impression du second volume était à peu près achevée lors de la mort de l'auteur. Il a donc pu apporter à cette réédition les corrections et les remaniements qui lui semblaient nécessaires. Toutefois, une longue maladie avait, dans les derniers mois de sa vie, graduellement affaibli ses forces. Aussi, pour une bonne partie du second volume, a-t-il dû se contenter de diriger la revision du texte. Il n'a pu procéder à aucune modification importante à partir de la feuille 27 (p. 417). Heinrich Mayer, qui nous présente cette troisième édition, à laquelle il a ajouté une biographie de Sigwart (courte, 14 pages), nous dit que Sigwart eût volontiers encore entrepris l'exposition et le commentaire des nouveaux travaux sur les fondements de la psychologie

et sur les hypothèses logiques des sciences de l'esprit qui sont liées à la psychologie. Il aurait sans doute éclairci et motivé, en présence des nouvelles théories, son attitude, car rien d'après l'éditeur n'indique qu'il eût varié dans ses vues fondamentales. Il aurait même conservé la forme générale de la discussion de ces questions telle que nous la trouvons dans les éditions précédentes.

Sigwart avait de plus, comme il le dit dans une note de la page 177, l'intention de reprendre les diverses controverses sur le concept de cause, dans les sciences de la nature. Il lui aurait consacré un appendice spécial à la fin du volume. Son plan était en première ligne de s'expliquer tout au long, avec Wundt, sur les objections que celui-ci a faites à sa théorie. Malheureusement rien n'a été fait sur ce point. L'éditeur a laissé telles quelles les notes de la deuxième édition, ajoutées en appendice, bien qu'elles ne donnent aucun éclaircissement précieux sur les questions développées dans le texte et qu'elles ne touchent point à la controverse avec Wundt. Sigwart, d'après l'éditeur, avait spécialement en vue d'insister sur ce fait que les besoins logiques de la connaissance de la nature postulent d'une façon précise l'acceptation substantielle du concept de cause efficiente.

L'ensemble de la troisième édition ne change donc rien à l'ensemble des éditions précédentes. Les théories générales, les vues fondamentales y restent les mêmes, aussi bien dans les parties remaniées par l'auteur lui-même que dans la fin du second volume, où la maladie l'a empêché d'apporter les modifications projetées. Telle qu'elle est, cette troisième édition procède de la même inspiration qui a présidé à la composition de la première et à la refonte de la seconde. Rien même n'a été changé dans la disposition générale. On sait que la logique de Sigwart fut, dans la théorie des méthodes, une révolution véritable, annoncée d'ailleurs depuis longtemps par les travaux de Trendelembourg et Ueberweg en logique formelle et par la Logique anglaise (Mill, Bain) en méthodologie. Elle consacra cette révolution à peu près en même temps que la Logique de Lotze (qui parut quelques mois après). D'une manière générale, avec tous ces auteurs, la Logique s'est rapprochée du réel, des méthodes actuelles de pensée et de travail scientifiques, dans la méthodologie, — des procédés psychologiques de la pensée réelle, en logique formelle. On peut trouver qu'à ce point de vue les travaux personnels de Sigwart laissent beaucoup à désirer, relativement aux travaux modernes. On s'est encore éloigné de la tradition, on a pénétré plus profondément le donné réel, depuis trente ans. Or, Sigwart n'a apporté aucun changement dans son point de vue général.

Seulement, il a réussi dans cette troisième édition (là où il a eu le temps de remanier), comme dans la seconde édition, à nous tenir au courant avec un soin scrupuleux de toute la littérature nouvelle relative au sujet, du moins de toute celle qui présentait un intérêt incontestable, car sans cela... C'est à ce point de vue que cette troisième

édition est précieuse à qui veut se tenir au courant des travaux marquants en Logique.

ABEL REY.

II. — Philosophie religieuse.

A. D. Sertillanges — LES SOURCES DE LA CROYANCE EN DIEU. 1 vol. in-8°, 572 p., Paris, Perrin et Cie.

Cet ouvrage s'adresse plutôt — l'auteur nous le dit lui-même — au grand public qu'aux spécialistes de la philosophie. On s'efforce de nous y montrer que la Nature est l'œuvre d'une Intelligence; que l'âme est spirituelle et munie d'un libre arbitre; que la moralité nécessite une sanction divine; que la brièveté de la vie et l'infinité du vouloir sont des preuves que Dieu nous manque et qu'il nous attire; que la vie sociale, enfin, a Dieu pour couronnement nécessaire. Comme on peut le supposer, c'est surtout par les détails, par un attrait de sincérité et d'éloquence que se soutient l'intérêt du livre. « Taisons-nous! taisons-nous! quand il s'agit de Dieu » (p. 563), conclut du reste sagement M. Sertillanges.

Il est de plus en plus évident que la philosophie Cousinienne, même utilisée avec talent, n'a plus grand'chose à nous dire. La critique fondamentale qu'on peut adresser à ce livre, comme à tout un groupe d'ouvrages du même genre, est de tomber dans un excès de rationalisme. Ici, par exemple, on passe complètement sous silence les sources mystiques. Ce sont pourtant les plus riches de toutes, si on les exploite à la lumière de la théologie et avec les moyens de travail que peut déjà fournir la psychologie positive. Mais M. Sertillanges semble s'être interdit, à la fois, dans ce dernier livre, la théologie, le mysticisme et la science. Il nous affirme même que « le positivisme s'en va ». Il nous semble plus juste de dire qu'il arrive à peine. C'est même lui, n'en doutons point, qui entreprendra quelque jour l'œuvre de réadaptation que les Gardiens du Temple n'auront pas su ou n'auront pas voulu faire.

A. G.

Molinos. — GUIDE SPIRITUEL. Bibliothèque théosophique, Paris; 1 vol. in-16 de 320 pages.

C'est une très heureuse idée que d'avoir réimprimé, en la modernisant avec tact, la traduction de ce « Guide spirituel pour dégager l'âme des objets sensibles et pour la conduire par le chemin intérieur à la contemplation parfaite et à la paix intérieure ». L'ouvrage de Molinos est d'un grand intérêt, non seulement pour les historiens de

l'Église, mais aussi et surtout pour les psychologues. Le Quiétisme est en effet un document de premier choix pour l'étude de ces états affectifs à forme positive qui ont l'extase pure pour terme. La gamme qui constitue le Quiétisme est beaucoup plus atténuée que celle de l'extase proprement dite; elle poursuit son évolution et atteint son terme sans que le train de la vie en soit notablement modifié, mais cette forme de « joie calme » est précisément intéressante par ce qu'elle a de presque normal. On la retrouve, du reste, à différentes époques et sous différents noms selon une sorte de rythme intérieur qui la supprime et la ramène. Complètement sécularisée, elle est ce que nous appelons l'optimisme béat, forme affective que nous devons nous attendre à voir reparaître un jour ou l'autre. Peut-être pourrait-on dès à présent trouver, dans la littérature contemporaine, sous forme d'indications encore très faibles (cet optimisme, notamment, qui redevient à la mode), une façon de sentir et d'associer les images, qui reproduit dans ses grands traits celle des quiétistes.

Que le Quiétisme soit une hérésie, nous n'avons pas à en tenir compte, bien que M. Brenier de Montmorand ait cru devoir, dans une étude d'ailleurs très intéressante, publiée autrefois dans cette Revue, me reprocher d'avoir, en étudiant certains faits mystiques, choisi mes exemples de ce côté. L'Église a combattu le Quiétisme parce qu'elle s'est toujours et avant tout, préoccupée des conditions moyennes et des nécessités de la vie sociale. Elle l'a éliminé en en faisant une hérésie, et, socialement parlant, elle a eu raison. C'est une marque de plus de ce sentiment profond de l'équilibre qui a toujours caractérisé l'orthodoxie catholique. Mais le Quiétisme conserve quand même toute sa valeur aux yeux des psychologues, et si l'on en veut trouver des textes qui montrent certains grossissements du sentiment religieux, c'est là qu'on fera la moisson la plus abondante.

Molinos, du reste, n'est pas le plus significatif des quiétistes; il doit sa notoriété exceptionnelle à son titre de premier venu et aux polémiques qui se sont livrées autour de son nom, plutôt qu'à l'intensité et à la profondeur de son émotivité religieuse. Mme Guyon, le Père Crasset, et beaucoup d'autres, sans parler de Fénelon, sentent l'Union avec plus de force, et racontent le caprice divin avec un langage plus subtil, plus riche, plus savoureux. Cependant, le *Guide spirituel* est intéressant à lire, comme document historique et psychologique tout d'abord, puis parce que, dans une époque d'activité inquiète et trop souvent mesquine comme la nôtre, il repose, détache du siècle et invite doucement à la spiritualité.

A. G.

III. — Psychologie.

Dr Dubois. — Les psychonévroses et leur traitement moral. Paris, Masson et Cie, éditeurs, 1904, in-8°, x-537 pp.

Alors que la psychologie actuelle tend de plus en plus à s'appuyer sur la physiologie et sur la clinique, il se produit de la part de quelques cliniciens un mouvement inverse, celui d'utiliser les données de la psychologie pour le traitement de certaines névroses. M. le Professeur Dubois, de Berne, a érigé ce traitement en système qu'il expose en détail, avec de nombreux exemples à l'appui, et avec une force de conviction qui s'impose même aux esprits les plus réfractaires.

M. Dubois s'élève avec raison contre les tendances pour ainsi dire matérialistes qui ont dominé la médecine pendant la plus grande partie de la deuxième moitié du siècle dernier, alors que les progrès de la chirurgie, de l'anatomie pathologique et de la bactériologie ont fait naître cette conviction générale que toutes les maladies, y compris celles connues sous le nom de psychoses, ont un substratum anatomique, que toutes sont d'origine somatique et justiciables soit de la chirurgie, soit de la thérapeutique médicale. Partisan résolu du parallélisme, et même de l'intéraction psychophysique, M. Dubois n'en admet pas moins que dans le groupe de maladies qu'on désignait autrefois sous le nom de psychoses et auxquelles il donne, lui, le nom de psychonévroses, c'est l'élément psychique qui domine, la maladie étant caractérisée avant tout par l'intervention de l'esprit, des représentations mentales. « Si l'on considère, dit-il, l'essence même du phénomène de pensée, toute distinction entre l'esprit et le corps disparaît, car il est entendu que là où il y a mouvement d'âme, il y a vibration cérébrale. Mais ces deux mouvements, si bien associés qu'ils ne font qu'un, peuvent être provoqués par la voie physiologique, somatique, par l'intermédiaire du sang, des nerfs sensibles et sensoriels; ils peuvent naître aussi par la voie psychologique, des représentations mentales venant s'intercaler dans l'arc réflexe. Enfin l'expression ultime de la réaction, que cette dernière soit somatique ou psychique d'origine, peut être elle-même psychique, en ce qu'elle se traduit par des pensées, par des volitions plus ou moins conscientes, tout comme elle peut aboutir par la voie de l'émotion à des manifestations somatiques. A ce double point de vue de l'origine et de la fin de la réaction la distinction entre le moral et le physique subsiste. »

Dans l'hystérie, la neurasthénie, dans les formes légères de mélancolie et d'hypocondrie, l'affection naît par la voie psychologique, par l'intercalation dans l'arc réflexe de représentations mentales et se traduit soit par des phénomènes psychiques, soit par des phénomènes somatiques, soit par les deux à la fois. « Les accidents du nervosisme ne naissent ordinairement pas par la voie somatique, sous l'influence d'irritations purement physiques, comme des réflexes nerveux inconscients. Partout nous retrouvons l'intercalation de phénomènes dits

psychiques, partout intervient l'*idée*, tantôt créant de toutes pièces le trouble fonctionnel, tantôt l'entretenant, l'éternisant, s'il est né primitivement sous l'influence d'une cause occasionnelle, d'un traumatisme par exemple, d'une maladie corporelle antérieure, d'une intoxication. »

Bref, les névroses sont des maladies de la mentalité, les névrosés sont des gens qui n'exercent pas un contrôle suffisamment efficace sur leurs sensations et leurs impressions, et dont le sens critique et les facultés ne sont pas développés suffisamment. Le rôle du médecin doit donc consister à redresser la mentalité du sujet, à développer son sens critique, à opposer à des interprétatious fausses des interprétations justes, et tout cela non par des moyens qui, tel l'hypnotisme ou la suggestion, s'adressent au moi inconscient ou subconscient du sujet, mais par la persuasion, par le raisonnement clair et logique, le malade recevant non des ordres de la part d'un médecin qu'il ne connaît pas, mais les conseils d'un ami sympathique et bienveillant.

On sait l'influence morale que certains médecins exercent sur leurs malades, lors même qu'il s'agit d'affections essentiellement somatiques. D'autant plus grande doit être cette influence lorsqu'il s'agit d'affections dans lesquelles c'est précisément l'élément psychique, moral qui domine, où les malades souffrent d'un mal qu'ils ne peuvent définir et qui n'est que le résultat d'une mentalité déviée, d'une logique morbide. « Les nerveux sont des gens suggestibles, fatigables, sensibles et émotifs à l'excès »; et l'auteur n'a pas de peine à nous montrer qu'à l'origine de chacun de ces symptômes il y a une idée préconçue, une représentation mentale inadéquate, une interprétation plus ou moins fausse des sensations et des impressions. La tâche du médecin est tout indiquée : il doit reconstituer, à l'aide du malade lui-même, l'origine de cette idée préconçue, la genèse de cette représentation inadéquate, lui faire toucher du doigt la fausseté de son interprétation, et quand il y a réussi, on peut dire que la guérison est virtuellement obtenue.

On voit donc que, dans la conception de M. Dubois, le médecin doit être à la fois philosophe et moraliste. Par la sûreté avec laquelle il touche à quelques-unes des questions les plus importantes de la philosophie et de la morale, M. Dubois nous montre qu'il est à la fois l'un et l'autre, et c'est ce qui explique probablement en grande partie les nombreux succès qu'il a obtenus à l'aide de sa méthode. Or, cette méthode est essentiellement personnelle; les règles qui la constitue ne s'enseignent pas, leur application donnera des résultats plus ou moins favorables selon le caractère du médecin, selon le degré de son ascendant moral, de la confiance qu'il saura inspirer à ses malades. Et c'est pourquoi on préférera pendant longtemps encore des procédés plus objectifs, en ayant recours soit aux moyens physiques, soit à l'hypnose et à la suggestion.

Dr S. Jankelevitch.

Marie Borst. — L'ÉDUCABILITÉ ET LA FIDÉLITÉ DU TÉMOIGNAGE. In-8°, Genève, Kundig, et Paris, Schleicher.

On comprend l'intérêt que présentent pour la pratique judiciaire et la pédagogie les recherches expérimentales entreprises par Mlle B. au laboratoire de Psychologie de l'U. de Genève : une science pratique du témoignage est un désidératum qu'il est urgent de combler. Les travaux de Binet, de Stern, de Wrschner et de Jaffa sur des étudiants, de Vaschide et Vurpas, de Lohsien sur des écoliers ont déjà résolu des questions de méthode, de forme de la déposition et de types intellectuels. Les recherches de Mlle B. portent sur cette question : L'exercice améliore-t-il le témoignage? Si la réponse est favorable, l'éducation du témoignage est possible. D'expériences faites sur 24 personnes, dont 12 de chaque sexe, la plupart adultes et cultivées, soumises chacune à 5 expériences avec des images coloriées différentes placées pendant une minute sous les yeux du sujet, l'auteur conclut que l'exercice a un effet favorable sur le témoignage : il augmente la fidélité et presque toujours aussi les réponses jurées justes. Elle affirme encore que la certitude avec laquelle le témoin dépose n'est pas en relation directe avec la fraîcheur du souvenir.

A ces résultats généraux s'ajoutent d'autres constatations, les unes faciles à prévoir (le témoignage fidèle est l'exception, l'interrogation est moins fidèle que le récit), les autres intéressantes à vérifier par des recherches subséquentes. Ainsi, en moyenne, il y aurait 10 p. 100 de réponses précises dans une déposition spontanée; il n'y aurait pas de relation immédiate à établir entre la qualité et l'étendue du témoignage; signalons enfin cette autre conclusion, très curieuse à beaucoup de titres, le témoignage serait plus fidèle et plus complet chez les femmes que chez les hommes.

EUGÈNE BLUM.

IV. — Sociologie.

E. Durkheim et ses collaborateurs[1]. — L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE. 7e Année, 1902-1903. 1 vol. in-8°, 718 p., F. Alcan, 1904.

C'est un véritable ouvrage que l'Année sociologique nous donne cette fois en guise d'article original. Il est constitué par une *Esquisse d'une théorie générale de la Magie* et dû à la collaboration de MM. H. Hubert et M. Mauss. Nos lecteurs connaissent déjà la méthode plus analytique et constructive qu'historique ou comparative dont les mêmes auteurs ont donné un spécimen dans leur curieuse et forte étude sur le *Sacrifice*. C'est dans le même esprit qu'ils ont essayé de

1. MM. Meillet, Richard, Bouglé, Hubert, Mauss, Lapie, Huvelin, É. Lévy, Aubin, Bourgin, Fauconnet, Hourticq, Lalo, Parodi, Simiand.

nous donner une description générale et une théorie de la magie. Toutefois, comme ils nous l'indiquent, la matière imposait des formes d'exposition assez différentes. Le sacrifice est un acte extérieur, une pratique sociale aisément reconnaissable, un fait matériel sur la réalité distincte et sur les limites duquel le sociologue peut être assez vite édifié. On pouvait donc aborder la description du sacrifice en se laissant guider par la succession même et l'enchaînement des phases de cet acte. Au contraire la Magie est un ensemble confus de croyances et de rites. « Elle n'est qu'à un faible degré une institution; elle est une espèce de total d'actions et de croyances, mal défini, mal organisé, même pour celui qui la pratique et qui y croit. » Toute l'étude entreprise n'en suppose pas moins que, malgré cette obscurité et cette confusion, la Magie est cependant une sorte d'entité sociale à la fois originale et partout semblable à elle-même dans l'ensemble, qu'elle a une essence propre et distincte, susceptible d'être partout reconnue et définie d'une manière générale. C'est là un postulat ou, si l'on veut, une hypothèse, légitime sans doute si elle se vérifie positivement et sûrement, mais dont la gravité n'échappera point, surtout si l'on songe combien une telle vérification doit être délicate. Le Réalisme social admettra volontiers que la vie sociale et que la pensée collective aient, pour ainsi parler, leurs catégories naturelles, à la fois distinctes et uniformes. Une autre conception sociologique ferait naturellement dès l'abord ici ses réserves, et serait disposée à n'admettre entre ces diverses fonctions de la mentalité sociale que des différenciations relatives, progressives et variables. MM. H. et M. reconnaissent d'ailleurs de nombreux exemples de mélange entre la Religion et la Magie, mais leur langage ne tend pas moins cependant à nous faire concevoir les catégories de la mentalité sociale d'une manière qui rappellerait assez la conception kantienne de l'Esprit, avec son cloisonnement de concepts et de jugements. Lorsqu'ils écrivent, par exemple : « Nous considérons la notion de force spirituelle comme antérieure, *en magie du moins*, à la notion d'âme » (p. 106), on peut se demander si les notions dont dispose une société sont ainsi cantonnées dans un domaine et si, en changeant de domaine ou d'application, elles deviennent différentes d'elles-mêmes.

De même que l'effort de Kant tend à conférer aux catégories une existence propre qui à la fois les sépare entre elles et les rend indépendantes de l'expérience ou de l'individualité, de même l'effort de nos auteurs tend à faire de la Magie une fonction autonome de la pensée collective, dominant les consciences individuelles, à établir enfin que « la Magie est un phénomène social », dans le sens fort et exclusif de cette expression. Il n'y a pas d'exagération ni d'injustice à dire que, dans cette théorie, la Déraison collective joue à l'égard de l'expérience individuelle le rôle que l'autre attribuait à la Raison impersonnelle. Elle préexiste à cette expérience, elle lui impose ses formes, elle lui dicte ses jugements : la contrainte sociale tient lieu

de nécessité transcendentale. Et c'est bien à cette attitude du criticisme que nos auteurs eux-mêmes ont songé pour définir la leur sous une forme qui ne laisse pas de présenter un caractère assez abstrait, philosophique, et parfois même quelque peu obscur (par exemple, p. 128). « En tant qu'ils se présentent dans les jugements individuels, écrivent-ils, même à leurs débuts, les jugements magiques sont, comme on dit, des jugements synthétiques *à priori* presque parfaits. On relie les termes avant toute expérience. » Et plus loin : « ... Toutes les affirmations magiques, même les plus particulières, reposent sur une affirmation parfaitement générale, celle du pouvoir magique... Idée dont nous avons précisément vu que tout, matière et forme, était collectif; qu'elle ne comprenait rien d'intellectuel ni d'expérimental, sinon la sensation de l'existence même de la société et de ses préjugés. Or c'est cette idée ou plutôt cette catégorie qui explique la possibilité logique du jugement magique et en fait cesser l'absurdité. » D'après ces textes, qui semblent bien propres à caractériser l'idée directrice du mémoire, on paraît admettre, pour parfaire la démonstration du caractère social et non individuel des croyances magiques, que l'individu laissé à lui-même ne pourrait se concevoir que comme un être raisonnable, positif, incapable d'admettre ce que l'expérience ne lui aurait pas enseigné, disposé à soumettre ses croyances à la vérification. L'intervention de l'âme collective serait alors nécessaire pour expliquer les aberrations du jugement humain. C'est ce qui ressort encore d'autres passages (p. 14-15 et p. 89-91) où, pour caractériser la magie et la distinguer des techniques et des conventions, on n'oppose en réalité les idées magiques qu'à des conceptions civilisées et rationnelles qui n'appartiennent nullement au même milieu et ne font pas partie du même système mental. On semble dire : les croyances magiques sont trop absurdes, trop éloignées de l'expérience pour être individuelles et ne pas requérir les *synthèses à priori* de la pensée collective. C'est l'inverse et le pendant du raisonnement kantien qui, pour établir la nécessité des formes organisatrices de l'Entendement impersonnel, commence par supposer une sensibilité individuelle absolument amorphe et désordonnée. Mais l'antithèse ainsi établie est artificielle et irrégulière. L'individu primitif et la société dont il fait partie se ressemblent et la séparation qu'on suppose entre sa mentalité individuelle et la mentalité collective est illusoire. Le primitif est crédule, imaginatif, porté à prendre ses désirs pour des réalités et ses associations pour des lois, plus capable de méconnaître ou d'infirmer ses *perceptions* mêmes que de faire l'effort nécessaire pour changer ses *habitudes* mentales. Ce sont là des traits de sa psychologie *individuelle* même. De ce que la notion de *Mana* ou de pouvoir magique est « absurde au point de vue de la raison pure », comment en conclure « qu'elle *ne* résulte *que* du fonctionnement de la vie collective » (p. 122), et n'est-ce pas reprendre sous une certaine forme l'idée paradoxale de Rousseau, que, laissé à lui-même, en face de la nature, et en dehors des conventions et des

corruptions sociales, l'homme serait un être sage et raisonnable? Sans doute on accordera aisément que la superposition d'habitudes, de croyances et d'institutions collectives aux illusions de l'âme individuelle contribue à les fortifier et à les fixer, et qu'ainsi « l'âme collective » pèse d'un poids immense sur l'esprit individuel dont elle tend sans cesse à retarder et à réprimer l'effort critique. Mais cela ne saurait permettre ce passage à la limite qui consisterait à supposer que, sans cela, l'esprit individuel manifesterait, en quelque sorte d'emblée, la rationalité critique. Ce n'est pas sans embarras d'ailleurs que nous nous sommes arrêtés devant les lignes que voici (p. 127) : « Nous devons considérer la magie comme un système d'inductions *a priori* opérées sous la pression du besoin par des groupes d'individus. On pourrait se demander si bon nombre des généralisations hâtives qu'a connues l'humanité ne furent pas opérées dans ces conditions et si la magie n'en fut pas responsable. Il y a plus, ne serait-ce pas dans la magie que les hommes ont appris à induire? » Mais comment, si ce sont des *généralisations hâtives* que l'humanité doit à la magie, peut-on dire que c'est elle qui *a appris* aux hommes à induire? A mal induire alors? Et dans ce cas d'où viendront les inductions correctes et les généralisations légitimes? Comment, par suite, risquer cette assertion dont on ne nous donne pas la moindre preuve du reste, que l'homme isolé ne pourrait induire? J'ai peur que, en ceci, l' « esprit collectif » de nos deux auteurs en collaboration n'ait moins bien raisonné que chacun d'eux n'eût sans doute fait individuellement.

Nous avons tenu à insister tout d'abord sur les conceptions fondamentales de leur travail et sur leur méthode. Quelle est maintenant leur théorie? On en aperçoit déjà la ligne essentielle. Leur point de départ est l'examen des théories de Jevons, de Frazer et de Lehmann. Les premiers opposent la magie à la religion en ce que, dans la première, on prétend exercer une action contraignante directe sur les choses, tandis que, dans la seconde, on ferait intervenir pour exercer cette action un agent spirituel auquel on a recours par la prière et le sacrifice. La religion serait ainsi postérieure à la magie et de nature plus compliquée; elle s'expliquerait par les insuccès mêmes de la magie. D'autre part, la loi fondamentale de la magie consisterait dans l'action *sympathique* du semblable sur le semblable, de la partie sur le tout. Pour M. Lehmann la magie aurait pour base essentielle les dispositions psychologiques plus ou moins exceptionnelles et pathologiques de certains individus. Ces définitions paraissent à MM. H. et M. ou insuffisantes ou même fausses.

Considérée quant à sa forme, la magie est, avons-nous vu, un fait essentiellement « social ». Cela n'exclut d'ailleurs pas ce qu'il y a de dissident, de secret, de caché dans toute magie (p. 17) par opposition à la religion. Celle-ci est le « pôle du Sacrifice », celle-là le « pôle du Maléfice » vers lequel elle tend comme vers sa limite naturelle. Aussi dans ses développements s'individualise-t-elle de plus en plus.

Quant à ses objets, la magie est caractérisée par son application aux choses matérielles et aux fins de la vie pratique et, par là, elle tend vers les techniques. « Tandis que la religion tend vers la métaphysique et s'absorbe dans la création d'images idéales, la magie sort, par mille fissures, de la vie mystique où elle puise ses forces, pour se mêler à la vie laïque et y servir. Elle tend au concret comme la religion tend à l'abstrait » (p. 143).

Nous ne pouvons que résumer ces conclusions, sans pouvoir suivre les auteurs à travers l'étude si instructive et si riche qu'ils font de la Personne du Magicien, des Rites magiques, et des Représentations magiques. Parmi les notions autour desquelles gravite la Magie, la plus importante et la plus générale serait cette notion mélanésienne du *Mana*, décrite par M. Codrington et dont nous avons déjà dit un mot. Analogue à l'Orenda des Hurons, au Nawal des Mexicains, et finalement rappelée encore par les notions de φύσις et de δύναμις, elle serait la notion vague de force-milieu, de pouvoir, d'efficacité inhérente aux choses en même temps qu'elle les relie entre elles. Ce pouvoir peut être attribué à un esprit, mais n'est pas l'esprit, et cette notion serait indépendante de l'animisme, et antérieure à lui. Peut-être aura-t-on ici de nouveau l'impression de la difficulté de séparer la Religion et la Magie. Lorsque l'on considère la connexion de Brâhman (neutre) que MM. H. et M. rapprochent eux-mêmes du *Mana* et de la φύσις, avec le Brahman (masculin) personnifié et la série des divinités à la fois naturalistes et personnelles de la Mythologie védique (cf. Hillebrandt, analysé p. 317), lorsqu'on voit la divinité d'Osiris sous l'aspect d'un dieu végétant, identifié à la force germinative du grain (Wiedemann, analysé p. 322), lorsque l'on songe au rôle que l'idée métaphysique d'*essence*, apparentée (dans l'alchimie par exemple), à l'idée d'esprit, d'âme, a joué dans la formation des idées scientifiques et techniques, on est porté à croire à une continuelle communication, à un échange d'influences, à une collaboration et à une rectification mutuelle de toutes les notions humaines, plutôt qu'à une distinction précise et essentielle.

Si l'étude de MM. Hubert et Mauss nous a laissé, il faut l'avouer, une impression assez confuse, il n'est que juste de dire en terminant avec quelle conscience elle est conduite, sur quelle riche collection de faits et quelle sérieuse documentation (les références ont été éliminées pour économiser l'espace) elle repose.

Quant au corps du présent volume de l'*Année Sociologique*, nous n'avons plus besoin de dire le double intérêt qui s'attache à ses comptes rendus, à la fois précis, objectifs, et reliés pourtant par une direction méthodologique et une doctrine. Les cadres s'élargissent. Ceux de la sociologie religieuse en particulier comportent une double addition portant d'une part sur l'*Idée de Religion* en général (p. 197) et sur les *Systèmes religieux* (p. 218). Tout en manifestant une défiance on ne peut plus légitime, à l'égard des conceptions toutes subjectives et

ontologiques à la fois qui tendent, sous couleur d'empirisme psychologique, à restaurer ou à consolider certaines notions mystiques de la religion, et à les substituer à celles que l'histoire et la sociologie peuvent fournir, les auteurs pensent qu'il est possible dès maintenant de rechercher des phénomènes religieux de plus en plus élémentaires que l'on puisse considérer comme la souche des autres » (p. 200). Ainsi la sociologie se tiendrait à égale distance d'une notion tout abstraite et subjective de la Religion, comme l'ancienne « Religion naturelle », ou l'intuition religieuse des nouveaux mystiques psychologues, et d'un « historicisme » pour lequel il n'y aurait que des religions particulières, qu'on pourrait seulement raconter ou décrire sans qu'on puisse jamais faire la théorie sociologique du fait religieux.

A l'autre extrémité du volume, comme à l'autre bout de la gamme des choses sociales, c'est-à-dire dans le domaine économique (MM. Bourgin et Simiand), l'ampleur s'accroît aussi du travail dirigé par M. Durkheim, avec tant de science et de conscience. C'est peut-être que la sociologie, même définie avec la rigueur que l'on sait, ne serait pas seulement une science distincte, qui fait effort pour se constituer en amassant et en ordonnant des matériaux particuliers; elle est aussi, et elle est dès à présent, un point de vue, une méthode, d'après lesquels on peut considérer presque toutes choses. Des théories qui ne l'intéressent pas par leur contenu peuvent l'intéresser à titre de symptômes sociaux, et c'est ainsi qu'ont été accueillis dans *l'Année sociologique* bien des ouvrages dont l'objet ou l'esprit auraient pu sembler plus ou moins extérieurs à ses cadres. En tant que principe de la « Synthèse subjective », comme dirait Comte, la sociologie peut étendre singulièrement ses horizons et « rien d'humain ne lui est étranger ».

GUSTAVE BELOT.

ANNALES DE L'INSTITUT INTERNATIONAL DE SOCIOLOGIE, publiées sous la direction de **René Worms**. T. X. Paris, V. Giard et Brière, 1904.

Le tome X des *Annales* est consacré aux travaux du congrès tenu à Paris en juillet 1903; et les mémoires qui ont été lus et discutés dans les séances de ce congrès ont tous pour sujet l'importante question des rapports de la sociologie et de la psychologie. Ce problème a été envisagé sous des aspects très divers par les sociologues qui ont pris part au débat. Nous indiquerons les idées essentielles exposées par chacun d'eux.

D'abord, dans son discours d'ouverture, M. Lester Ward, président du Congrès, a insisté sur cette idée que, après les insuccès de l'économie politique, c'est à la Sociologie que tous se rallient comme à leur seule espérance, car le but qu'elle vise, c'est le bonheur humain général.

Puis, Gabriel Tarde ouvre la discussion sur le sujet proposé, en résumant et précisant les idées déjà exposées par lui dans ses nombreux ouvrages. La sociologie est essentiellement psychologique. Presque tous les fondateurs de sciences vraiment sociales ont eu le sens psychologique très aiguisé. Malgré cela, il faut reconnaître l'utilité de la méthode comparative, qu'on ne doit pas confondre avec « le parti pris objectiviste » consistant à ne considérer comme scientifique que ce qui est exprimé en termes purement objectifs. En réalité, tous les phénomènes sociaux ont pour causes élémentaires des actions intercorporelles et des actions intermentales, celles-ci expliquant les premières, et permettant seules de formuler des lois sociologiques générales. — De même, par ses progrès, la physique tend à se mécaniser de plus en plus, ainsi le progrès de la sociologie est de se psychologiser toujours davantage.

Pour M. de Roberty, on doit faire sortir l'individuel du collectif, le psychologique du social. Le phénomène surorganique *succède* au fait vital, mais *précède* toujours le fait psychologique. Quand le social apparaît, nous constatons que la multiplicité organique (espèce) se transforme en une unité surorganique (cité); et, en même temps, l'unité organique (égoïsme) se change en une multiplicité surorganique (altruisme). — L'objet de la sociologie est l'étude des phénomènes d'interaction psychologique; mais ce mode social n'est pas réductible au mode psychologique, comme le pense l'École psychologique moderne; il est « un mode nouveau de l'existence universelle » et « provisoirement irréductible », tandis qu'on doit voir dans le phénomène psychologique une *concrétion biosociale*.

M. Raoul de la Grasserie étudie d'une façon très détaillée les sciences intermédiaires entre la psychologie et la sociologie. Il s'oppose à la théorie organiciste, et pense que si l'on doit comparer la sociologie à quelque science, c'est à la science la plus voisine, et immédiatement inférieure, c'est-à-dire à la psychologie; mais, bien qu'il y ait correspondance entre les aspects sociaux et les aspects psychiques, une science ne doit pas absorber l'autre. Nous devons remarquer qu'il s'établit nécessairement une confusion entre les deux sciences, de manière à en faire une science hybride, portant sur des objets, des êtres hybrides; ce sont des êtres intermédiaires, et des sciences intermédiaires. Mais psychologie et sociologie n'entrent pas à dose égale dans la constitution de ces sciences intermédiaires. — Nous trouvons, d'abord, les hybrides participant davantage de la société : ce sont les êtres inférieurs à l'homme; par exemple, les colonies animales étudiées par E. Perrier, ou les sociétés animales, telles que celles des abeilles, des termites. Ici, l'individualité disparaît; tous les actes psychologiques concourent à des résultats sociaux. — Viennent ensuite les hybrides participant davantage à l'individu. Ceux-ci appartiennent au règne humain, se distinguent de la grande société, en ce qu'ils sont amorphes, à demi organisés, possédant une socialité diffuse, doués

d'une volonté subconsciente qui est la suggestion, formant un pont entre la psychologie et la sociologie. A part le point de vue quantitatif, on peut, du point de vue qualitatif, classer les diverses masses sociales :

A) Les masses hétérogènes.

a) Momentanées (état statique).

1° Agglomérées (foule, jury, public).

2° Dispersées (public-lecteur de livres — le monde — la presse).

b) Permanentes (état dynamique) : Le Parlement.

B) Les masses homogènes.

a) Involontaires et dispersées (état dynamique) : Personnes du même âge, même sexe, même monde, même caste.

b) Volontaires.

1° Dispersées (état dynamique) : Coreligionnaires, sectaires, membres d'une association secrète.

2° Agglomérées (état statique).

Les mêmes, habitant un même point de territoire.

Enfin, il faut compter les êtres hybrides participant également de l'individu et de la société; ce sont les associations involontaires (p. ex. la famille), et les associations volontaires (sociétés personnelles ou associations; sociétés chrématiques ou sociétés; sociétés à la fois personnelles et chrématiques).

Il n'y a pas que cette psychologie indivise; psychologie et sociologie peuvent non plus se confondre, mais se superposer. On a ainsi la sociopsychologie (p. ex. l'étude de la psychologie de la France, de l'Angleterre), et la psychosociologie : il y a une sociologie de la mentalité; par la dissociation qu'ils provoquent, les cas anormaux nous montrent que l'esprit n'est qu'une société conclue entre des éléments plus simples.

Enfin, M. R. de la Grasserie fait remarquer qu'il y a des lois communes aux deux sciences, la loi de l'imitation, par exemple; et il est des cas où ces deux sciences se rencontrent. Dans la criminologie, on distingue une sociologie criminelle à côté d'une psychologie de la criminalité.

M. Maxime Kovalewsky parle de l'influence de Tarde, et pense que la sociologie ne peut pas avoir de fondement en dehors de la psychologie; il soutient que l'imitation ne va pas toujours de l'interne à l'externe; il n'y a pas uniquement entre les sociétés échange d'inventions; il y a aussi adaptation des institutions de chaque peuple aux exigences nouvelles du milieu.

Selon M. Delbet, les lcis mentales sont une partie considérable de la sociologie, bien qu'elles s'appuient sur la biologie. Des lois connexes régissent l'évolution humaine à la fois personnelle et sociale.

M. de Kelles-Krauz pense que, dans la sociologie, il n'y a que psychologie. Ce sont les économistes classiques qui ont méconnu le rôle des facteurs psychologiques dans la vie sociale; mais il n'est pas juste

d'opposer le psychologisme au matérialisme économique; K. Marx a toujours compris que les phénomènes économiques sont aussi psychologiques que les autres phénomènes sociaux.

M. F. Tœnnies distingue entre la psychologie sociale et la sociologie proprement dite; mais il maintient que la vie sociale a premièrement un aspect psychologique.

D'après M. Mackenzie, on a étudié le rôle des facteurs sociaux dans le développement de l'esprit, mais on a moins considéré l'influence de la psychologie sur la sociologie.

Pour M. Manouvrier, bien qu'un fait soit déterminé psychologiquement, il peut constituer un nouveau genre de structure et d'organisation; c'est de la sociologie; et les phénomènes de cet ordre formeront toujours un enchaînement spécial.

M. Karéiew, reprenant les classifications de M. Manouvrier, distingue la collectivité de la société, et insiste sur cette idée que la psychologie, devant être la base de la sociologie, sera plutôt volontariste qu'intellectualiste, bien qu'il faille tenir compte d'autres facteurs que des volitions.

M. Lester F. Ward indique le rôle des idées générales et universelles au point de vue social; et la tâche de la sociologie consiste à augmenter la vérité et à diminuer l'erreur dans les idées communes et universelles de la société.

M. Abrikossof pense que toutes les sciences sont des sciences auxiliaires de la psychologie.

M. W. Lessevich étudie un cas particulier de la relation qui existe entre la psychologie et la sociologie, et parle des *traditions populaires*. La science du folklore nous a permis d'expliquer au point de vue sociologique les origines de nos idées, superstitions, croyances, religions.

M. Puglia, contestant les vues de M. de Roberty, ne croit pas que, d'une façon absolue, le phénomène social soit antérieur au phénomène psychologique.

Pour M. Ch-M. Limousin, la psychologie s'occupe des causes, c'est-à-dire des pensées; la sociologie s'occupe des effets, c'est-à-dire des actions; aussi, la sociologie est-elle sous la dépendance de la psychologie; et il ne s'agit pas seulement de la psychologie des collectivités, mais aussi de la psychologie individuelle.

Enfin, après toutes ces intéressantes communications, avant que fût prononcée la clôture du Congrès, M. René Worms fit un résumé lumineux des travaux, et exposa des vues générales sur la sociologie contemporaine. La sociologie renouvellera la psychologie, et introduira en elle des divisions qu'on ne fait qu'apercevoir. La psychologie sera humaine, nationale et individuelle; et il y aura la psychologie de tous les groupements intermédiaires entre l'humanité et l'individu.

Tels sont, brièvement résumés, les importants travaux du Congrès tenu en 1903 par l'Institut International de sociologie.

JULES DELVAILLE.

Ad. Wagner. — Les fondements de l'économie politique, trad. par *Léon Polack*, t. I, 1 vol. in-8° de 520 p., Paris, Giard et Brière (*Bibliothèque internationale d'économie politique*), 1904, 10 fr. broché, 11 fr. relié.

On doit être reconnaissant à M. Bonnet, qui dirige la publication de la *Bibliothèque internationale d'économie politique*, d'avoir songé à enrichir cette excellente collection de la traduction de l'ouvrage universellement réputé de Wagner.

On sait assez ce qu'est la *Grundlegung*, et qu'elle représente la première partie d'un vaste traité d'économie politique dans lequel Wagner a écrit, encore, la partie relative à la science des finances.

Par elle-même, la *Grundlegung* rentre déjà dans la catégorie des travaux d'ensemble. De tels travaux, à l'ordinaire, sont utiles pour l'enseignement plutôt qu'ils ne contribuent à l'avancement de la science. Comment exiger que, dans un traité où aucune question ne doit être omise, et où les proportions doivent être respectées, on trouve des discussions suffisamment approfondies des problèmes controversés? Tout ce que l'on demandera à de tels ouvrages, c'est de poser les questions, d'indiquer les solutions avancées, de guider le lecteur.

A cet égard, les *Fondements* de Wagner peuvent rendre de grands services. L'exposition, un peu diffuse peut-être, y est claire cependant, et relativement complète; une bibliographie abondante, mêlée au texte, initie le lecteur à la connaissance de la littérature économique, de l'allemande principalement.

Mais un ouvrage d'ensemble peut ne pas être seulement un ouvrage d'enseignement. Il peut apporter des conceptions nouvelles sur les éléments et sur le système de la science dont il traite. Il peut tout au moins affirmer avec insistance une orientation nouvelle de cette science, contribuer, plus que tous les travaux de détail, à faire accepter des tendances, des conclusions pratiques nouvelles.

Je ne dénigrerai pas Wagner en écrivant ici que la science économique n'a pas été bouleversée par lui; qu'il n'est pas, même, de théorie particulière qui ait été ou construite ou proprement renouvelée par lui. Mais — pour ne pas parler de tant de points sur lesquels il a perfectionné les théories de ses prédécesseurs — il a contribué plus que personne à constituer et à répandre cette doctrine, intermédiaire entre le libéralisme intransigeant des « orthodoxes » et le socialisme proprement dit, pour laquelle il adopte la dénomination de « socialisme d'État ». Wagner, en effet, ne sépare pas la spéculation de la pratique; la constatation et l'explication des phénomènes, pour lui, doivent conduire à l'appréciation de ces phénomènes, et enseigner comment il convient d'agir sur eux (voir p. 209-210). Et comme ce qu'il recherche avant tout ce sont les « conditions de la vie sociale économique », comme il veut, sans sacrifier l'individu, assurer la la prédominance de l'intérêt social (voir p. 26-27, et *passim*), il s'asso-

ciera jusqu'à un certain point à la critique socialiste de l'état des choses existant, il s'associera à toutes celles des revendications socialistes auxquelles il lui paraîtra qu'il est possible et opportun de donner satisfaction (p. 82 et suiv.).

L'exposé de cette doctrine du socialisme d'État n'est pas, dans ce premier tome, qui vient de paraître, de la traduction de la *Grundlegung*, tout ce qui intéressera les philosophes point spécialement curieux d'économie politique. Les philosophes trouveront encore un long chapitre sur « la nature économique de l'homme », où sont analysés avec beaucoup de soin ceux de nos mobiles qui interviennent dans les actes économiques (p. 99-197). Ils y trouveront enfin des considérations longuement développées sur les différentes méthodes dont la science économique peut se servir (p. 240-361 et *passim*).

La partie méthodologique de la *Grundlegung* mérite entre toutes d'être recommandée : elle est excellente. Wagner a fort bien distingué les différentes variétés des deux grandes méthodes dites déductive et inductive. Il a parfaitement indiqué comment il appartenait à la méthode déductive, partant d'observations élémentaires, surtout d'observations internes, de dresser le plan, de poser les fondements de l'économie politique, comment la méthode inductive devait intervenir pour contrôler la déduction, et pour parachever l'édifice de la science. Il a dit avec beaucoup de raison que la manière dont les deux méthodes doivent se combiner, se compléter, dépend essentiellement de la nature du problème à résoudre. Et nous ne pouvons que l'approuver quand il recommande aux savants, se choisissant une tâche conforme à leurs aptitudes, de ne pas donner dans un fâcheux exclusivisme. « Si les savants en arrivent à verser à leurs conceptions et à leur méthode une valeur absolue, sans même accorder une valeur relative à celles des autres, il faut bien admettre alors que ce sont des esprits bornés.... Ce qui est dangereux pour le progrès de la science, c'est la vogue qu'a chez les esprits de la même famille telle ou telle méthode particulière : il se forme alors une école, comme cela arrive si fréquemment dans la science et dans les arts au temps des Épigones. Les membres de ces groupes se fortifient mutuellement dans leurs idées étroites, et l'école devient une coterie » (p. 42-43); lorsqu'il écrivait ces lignes, Wagner avait en vue l'école historique allemande; mais ailleurs encore qu'en Allemagne de telles paroles pourraient être méditées avec fruit.

ADOLPHE LANDRY.

C. H. v. Méray. — DIE PHYSIOLOGIE UNSERER WELTGESCHICHTE UND DER KOMMENDE TAG. DIE GRUNDLAGEN EINER SOCIOLOGIE. Budapest, Verlag S. Politzer, in-8°, vx-527 pp.

Comme l'indique le sous-titre de son livre, l'intention de l'auteur

a été de nous offrir une explication sociologique de l'histoire universelle et de nous prédire, en se basant sur sa théorie, l'orientation et même l'aboutissement probable de cette histoire dans un avenir plus ou moins rapproché. L'ouvrage de M. von Méray, qui ne renferme aucune citation, aucune allusion à un quelconque des nombreux travaux sur la sociologie, nous fait supposer qu'il est le produit d'une pensée indépendante, de l'observation directe, libre de tout parti pris théorique, de toute idée préconçue, des phénomènes sociaux. Ceci est certainement un mérite, mais le procédé ne va pas en même temps sans inconvénients, dont quelques-uns assez grands. Et tout d'abord, si M. von Méray avait eu soin de consulter les principaux ouvrages modernes qui se rapportent à la méthodologie sociologique, à la définition de la sociologie, il aurait appris que les recherches sociologiques actuelles sont loin d'être encore assez avancées pour permettre une explication de l'ensemble de l'évolution humaine, et même d'une partie de cette évolution embrassant plusieurs siècles. Il aurait appris, en outre, de la bouche des représentants les plus autorisés de la science sociologique, que le but de la sociologie n'est pas de proposer des théories, mais de chercher l'explication pure et simple des phénomènes sociaux, et la chercher non pas en dehors de ces phénomènes, mais dans le milieu social lui-même, en montrant les rapports qui existent entre les différents phénomènes sociaux, en faisant ressortir leur interdépendance, leurs actions réciproques, la corrélativité de leurs changements et de leurs transformations.

C'est pour n'avoir pas voulu tenir compte des travaux parus avant lui, de tous les progrès qui se sont accomplis, durant ces dernières années, dans la science sociologique, que l'auteur nous propose, sous le nom d'une théorie sociologique, un simple essai de *synthèse historique*, de philosophie de l'histoire, une tentative de généralisation ayant pour but de dégager les principales tendances qui ont présidé jusqu'ici à l'évolution de notre histoire occidentale, depuis les débuts de la civilisation grecque jusqu'à nos jours, et de montrer sous quelle forme ces tendances continueront à se manifester dans l'avenir.

Le procédé n'est pas nouveau, mais ce que l'auteur croit y ajouter de nouveau et ce qui est probablement destiné à ses yeux à donner à son ouvrage un caractère sociologique, c'est l'assimilation de la civilisation humaine à un processus physiologique, les individus composant une société donnée constituant des cellules qui entrent en relations entre elles à l'aide des produits de leur activité, qui sont à leur tour assimilés au protoplasma cellulaire. Une société est constituée du jour où les produits de l'activité des individus qui la composent, autrement dit leurs protoplasmas, établissent entre eux des échanges continus, dans lesquels chaque individu reçoit du milieu qui l'entoure les substances nécessaires à son entretien, élabore ces substances de façon à fournir des produits d'une valeur aussi élevée que possible, servant non seulement à son propre entretien, mais

présentant aussi une utilité sociale équivalente au moins aux substances qu'il a reçues et absorbées. Ce qui distingue une société d'une réunion pure et simple d'un certain nombre d'individus sans lien entre eux, ce sont les rapports qui s'établissent entre ces individus à la suite de leurs échanges; la forme qu'affectent ces échanges constitue la formule de cette société, sa synthèse. Les sociétés humaines tendent continuellement à élever cette synthèse, à arriver à des synthèses de plus en plus supérieures, soit en rendant plus intenses les échanges qui existent au sein de la même société, soit en étendant leurs relations, leurs échanges à d'autres sociétés, de plus en plus nombreuses, de plus en plus éloignées. La synthèse se décompose et descend à un degré inférieur, dès que l'équilibre entre les produits reçus et les produits élaborés et rendus se trouve rompu, dès qu'une des cellules, une des molécules composant l'organisme social se voit imposer des substances qu'elle est incapable d'élaborer, qui ne sont pas en rapport avec ses besoins et ses propriétés.

C'est à l'aide de cette théorie que l'auteur explique l'expansion de la civilisation grecque, jusqu'à la formation de l'Empire romain qui présente la synthèse la plus élevée du monde antique, Rome ayant mis au service de la civilisation grecque ses tendances centralisatrices, impérialistes et militaristes capables de maintenir la synthèse une fois formée. C'est Rome qui centralisait les produits élaborés par tous les peuples qui faisaient partie de son vaste Empire et c'est de Rome que devaient partir les substances destinées aux différentes cellules qui composaient son énorme organisme, pour subir une élaboration ultérieure. Mais, dans cette distribution, Rome ne tenait pas suffisamment compte des besoins de chacune des cellules et leur imposait le plus souvent des substances qui étaient étrangères à ces besoins, sans rapport avec leurs propriétés. Il en résulta un arrêt dans la vie organique des cellules, une atrophie de ces dernières, et le christianisme ne fut que l'expression de cet état morbide, son mépris des biens terrestres, sa glorification des humbles une tentative d'accommodation, d'adaptation au nouvel état des choses.

La synthèse romaine se décomposa. Les parties, les molécules qui la constituaient formèrent des synthèses élémentaires groupées autour d'un noyau central, un pouvoir césarien et militaire destiné à les protéger contre les synthèses voisines et à veiller à la régularité des échanges. Nous assistons ainsi à la naissance du féodalisme. Mais la tendance à former des synthèses de plus en plus vastes persistait, et le féodalisme aboutit peu à peu à la formation de vastes nationalités groupées chacune à son tour autour d'un pouvoir militaire et césarien. Cette tendance, persistant, doit amener un jour la formation d'une synthèse européenne internationale ayant un seul Empereur à sa tête. Mais cette dernière synthèse signifiera en même temps la mort du césarisme militaire; elle signifiera que les peuples ont su organiser leurs échanges de la façon la plus appropriée aux besoins et

aux propriétés de chacun, qu'ils n'ont rien à craindre des empiétement des peuples voisins, ce qui rend le césarisme inutile. Avec le césarisme disparaîtra le dernier élément social qui absorbait une partie des richesses nationales, sans fournir aucune compensation en produits; et avec lui disparaîtra aussi le gardien de la propriété privée, des richesses individuelles accumulées par un certain nombre d'individus auxquels il garantissait la libre jouissance de leurs rentes, c'est-à-dire la vie improductive.

Le régime qui succédera au régime césarien sera un régime qui, par la description qu'en donne l'auteur, ressemble assez à l'*État socialiste*, préconisé par Menger, où la commune, représentée par la banque communale et par la municipalité, représentera l'unité sociale et où ne sera maintenue que la propriété des produits du travail et des objets de jouissance.

Dr S. JANKELEVITCH.

Ludwig Stein. — DER SOZIALE OPTIMISMUS. Iena, H. Costenoble, 1905, in-8°, VII-277 pp.

Dans ce livre qui, par sa tendance générale, se rattache aux ouvrages antérieurement parus du même auteur : « Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie » et « An der Wende des Jahrhunderts », M. L. Stein expose les raisons qui, d'après lui, justifient de nos jours une conception optimiste du monde en général et de l'évolution sociale en particulier.

Après avoir montré dans les tendances pessimistes du siècle dernier un effet de l'extension aux phénomènes sociaux et moraux du point de vue purement mécanique, matérialiste, qui régnait dans les sciences de la nature, M. Stein retrace à grands traits l'évolution qui s'est accomplie dans les sciences naturelles elles-mêmes, où la notion de mécanisme et de matière a fait place à celle de force et d'énergie, qui voit dans chaque corps un « système dynamique », un système de forces tendant à sa manifester le plus pleinement possible, et dans les phénomènes naturels le résultat de la rencontre de plusieurs de ces systèmes, l'expression de leurs actions réciproques, de leurs rapports quantitatifs, de leur équilibre momentané. Pour l'énergétique moderne, l'Univers ne constitue pas un système figé dans l'immobilité, ayant une fois pour toutes épuisé toutes ses possibilités de changement et de transformation, comme le veut le matérialisme, mais un système en mouvement continu, tendant à chaque instant à rompre l'équilibre des forces qui le composent et à établir entre elles de nouvelles relations.

C'est à cette conception, qui compte parmi ses défenseurs modernes des savants tels que Mach, Ostwald, Clifford, Stallo, que M. Stein s'efforce de rattacher son optimisme social. C'est à Fichte, dit-il,

qu'il faut, en passant par Hegel et Schelling, faire remonter les origines de la conception énergétique, à Fichte qui, partant du moi, de la conscience individuelle, voyait dans la personnalité humaine un ensemble de forces morales tendant à s'extérioser, et dans la réalité objective, non une barrière destinée à limiter l'activité humaine, mais une matière inerte, informe, une résistance nécessaire pour stimuler cette activité, les choses n'ayant de la valeur que dans la mesure où elles sont transformées par l'homme, appropriées à ses fins.

Fichte a été, somme toute, impuissant à établir un pont solide entre la réalité objective et le moi subjectif, à définir avec netteté et précision les rapports qui existent entre l'une et l'autre. Avant lui, Kant avait cru sauver la situation en créant la chose en soi, le noumène; Fichte procéda plus sommairement en supprimant pour ainsi dire le monde des choses et en faisant dériver toute réalité de l'activité normative du moi. Or, la science moderne, tout en adoptant cette conception téléologique de l'activité morale et sociale, établit en même temps que les phénomènes naturels sont soumis au contraire au principe de la causalité, régis par des lois constantes et immuables. Et elle concilie ces deux conceptions, téléologique pour les phénomènes moraux et sociaux, causale pour les phénomènes naturels, en admettant qu'une seule et même force se manifeste dans la société et dans la nature, qu'il n'existe dans l'Univers que des sources d'énergie, que l'homme est une de ces sources, tendant à se dégager, à se manifester et ayant besoin pour cela de résistances, d'obstacles.

En ce qui concerne la société, ces résistances et obstacles sont formés par les institutions existantes, par les coutumes et usages traditionnels. Le passé, la tradition jouent par rapport à l'activité sociale le rôle d'appareils d'inhibition destinés à maintenir cette activité entre certaines limites, au delà desquelles elle risque de devenir nuisible à l'individu et à la société. Mais de ce que la réalité sociale est là pour limiter, restreindre l'action, il ne s'ensuit pas qu'elle soit quelque chose d'étranger, de supérieur aux hommes. Toute réalité sociale constitue au contraire une projection des désirs et aspirations humains; mais les désirs et aspirations réalisés se présentent à nous sous forme d'institutions qui font désormais partie de la réalité objective et s'opposent à l'activité extérieure comme autant d'obstacles et de résistances, qui stimulent notre activité tout en la modérant. Pas plus que la réalité naturelle, la réalité sociale n'est jamais dans un état d'équilibre stable. De cette même réalité, de nouvelles tendances naissent à chaque instant, visant à sa transformation, et ces tendances ne se réalisent que dans la mesure où la nouvelle réalité est susceptible de se mettre en harmonie avec la réalité existante, de façon à établir dans le corps social un certain degré d'unité, d'équilibre.

La règle pratique qui se dégage de cette conception de l'optimisme social, dérivée elle-même de l'idée du dynamisme universel, consiste à

savoir subordonner l'action sociale aux conditions de temps et de milieu, à ne lui poser que des fins dont on possède d'avance les moyens de réalisation, à ne pas s'attacher à remonter le courant de l'histoire et à éviter aussi des transitions trop brusques, à être en un mot de son temps, à pratiquer ce système du juste milieu dont Aristote avait posé les fondements théoriques et qui de nos jours inspirerait (d'après M. Stein) la politique de M. de Bülow. On trouvera, et non sans raison, qu'invoquer la théorie du dynamisme universel pour aboutir à la justification de la politique du chancelier allemand, c'était partir de bien loin pour arriver à un résultat plutôt maigre. Notre seule consolation est de savoir que l'équilibre social résultant de la politique du chancelier allemand est à son tour un équilibre instable, que l'état social créé par elle passera comme les autres et qu'il viendra un jour où cet état paraîtra aussi arriéré que celui pour lequel Aristote, le théoricien du juste milieu, cherchait des raisons susceptibles de justifier l'esclavage.

Dr S. JANKELEVITCH.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophical Review (1904).

PROF. JOHN WATSON. — *Les derniers analytiques d'Aristote.* Deux articles : 1) vues générales d'Aristote sur la nature de la science; 2) théorie aristotélicienne de l'induction.

PROF. ELIZA RITCHIE. — *La réalité du fini dans le système de Spinoza.*

Défense du spinozisme contre le reproche d'*acosmisme* que lui adresse Hegel. Le fini n'est pas illusoire, ni séparé de la substance; notre connaissance a pour objet l'être, mais elle est bornée par les limites de notre appréhension; et ainsi le spinozisme traduit les problèmes ontologiques en problèmes d'épistémologie.

PROF. A. K. ROGERS. — *Rationalité et Croyance.*

La croyance à la *réalité* a son fondement dans les besoins de notre *vie*; le réel est un postulat de notre volonté et de nos émotions. Mais il n'en résulte pas que tout ce que nous désirons soit réel, car seule est vraie la croyance qui agit (works); le développement harmonieux de notre moi, voilà ce qu'exprime le *sentiment de la rationalité*; et ainsi la croyance légitime procède d'une *expérience* complète.

PROF. JOSIAH ROYCE. — *L'éternel et le pratique.*

Justification et limitation du *pragmatisme.* C'est un besoin profond que celui de la vérité et de l'accord avec d'autres *moi.* Il en résulte que toute affirmation partielle et variable doit être englobée dans un système invariable et complet, et qu'un *moi* éternel s'exprimant par les points de vue temporels constitue le postulat nécessaire du pragmatisme; le *pratique* suppose l'*éternel.*

PROF JOHN DEWEY. — *L'œuvre philosophique de Spencer.*

L'œuvre de Spencer est radicalement systématique; elle constitue, non le développement d'un esprit, mais celui d'un plan achevé à l'avance. Et ce système, tout déductif et qui exclut l'individuel, est le produit d'une personnalité fermée. Parti des conceptions sociales et politiques du XVIIIe siècle, Spencer les a traduites en termes scientifiques, grâce à des généralisations physiologiques et cosmologiques; il a compénétré la philosophie et la science. De là sa marque sur le concept de l'évolution, et son système est le prélude nécessaire d'une théorie de l'évolution plus libre, engageant dans le processus évolutif les limites mêmes assignées par Spencer au changement.

PROF. E. A. SINGER. — *L'explication mécaniste.*

Une science se définissant par ses *dimensions*, l'idéal mécaniste

s'exprimera par la réduction de toutes dimensions spécifiques à la masse, la longueur et le temps. — On ne peut objecter à cette réduction le caractère contradictoire des définitions mécanistes, car le progrès de la science consiste à corriger ces définitions. — Et l'on ne peut lui objecter qu'une telle vue est en contradiction avec la nature, laquelle implique la finalité; l'auteur établit ce point en examinant les théories biologiques récentes, en particulier le vitalisme de Driesch.

PROF. J. E. CREIGHTON. — *La catégorie logique de finalité.*

Critique du finalisme moderne, c'est-à-dire du *pragmatisme*. On peut bien, envisageant la pensée scientifiquement et du dehors, la regarder d'un point de vue tout *pratique*; mais, si on l'envisage philosophiquement et du dedans, c'est elle qui donne une signification à l'expérience, et qui, par l'unité d'un système rationel, permet seule de juger du caractère pratique (*Workability*) de nos idées. Le pragmatisme ne rend pas compte de l'unité de la vie et de l'expérience.

PROF. H. HEATH BAWDEN. —*La signification du psychique.*

La psychologie de *structurale* devient de plus en plus *fonctionnelle*. Et la notion du *psychique* doit être réformée de ce point de vue; la conscience n'apparaît que comme un moment provisoire d'adaptation et de *tension* dans l'activité organique (non du seul organisme, mais de l'univers entier); le fait psychique est un fait comme un autre, non individuel, mais objectif, et la psychologie doit être comprise parmi les *sciences naturelles*.

PROF. G. SANTAYANA. — *Qu'est-ce que l'esthétique?*

L'esthétique n'est ni une branche de la psychologie ni une discipline à part; la psychologie peut envisager les *faits* esthétiques, la philosophie morale critiquer et utiliser les *valeurs* esthétiques; mais « une science de l'esthétique, particulière et complète, naturelle ou idéale, est une idole de la caverne et une chimère scolastique ».

PROF. F. J. WOODBRIDGE. — *Jonathan Edwards.*

PROF. W. B. PILLSBURG. — *La nature psychologique de la causalité.*

Reprise, à l'aide de la psychologie moderne, du problème posé par Hume. — La relation causale s'offre à nous avec le caractère anthropomorphique d'une sensation d'effort. — Ce caractère est appliqué aux connexions dans la mesure où ces connexions sont fréquentes; mais il dépend surtout de l'harmonie entre la connexion présumée causale et l'ensemble de l'expérience. (L'auteur applique ce double critère à la relation entre le corps et l'esprit.)

GUSTAV SPILLER. — *Volontarisme et intellectualisme.*

Critique et réconciliation des deux tendances. Il se peut qu'à l'intérêt exclusif qui s'attache depuis longtemps à la science physique succède un intérêt qui s'attachera aux choses morales, puis aux choses de l'art. Mais le pragmatisme a tort de proclamer l'anarchie des tendances. Société et nature s'accordent pour *organiser* nos besoins.

Prof. J. A. LEIGHTON. — *Le nouvel et l'ancien Infini.*

A propos des spéculations de Royce, l'auteur passant en revue les

principales théories de la logique symbolique et de la mathématique contemporaine, distingue l'infini *potentiel*, loi par laquelle l'esprit se dépasse lui-même, et l'infini *actuel*, concept limite de l'effort par lequel l'esprit tend ainsi à se dépasser. Le premier (*transfini* de Cantor) ne permet pas l'affirmation d'un *esprit infini*. Le deuxième (*infini absolu* de Cantor) disparaîtrait *si* nous pouvions atteindre la réalité métaphysique.

Dr Isaac Husik. — *Sur les catégories d'Aristote.*

Prof. James Ward. — *Les problèmes actuels de la psychologie générale.*

Ces problèmes (pour se limiter aux fondamentaux) concernent la définition de la psychologie, la nature de l'activité subjective et la critique de la théorie atomistique. L'impossibilité de trouver des lois dans notre vie intérieure n'enlève pas sa réalité à l'activité spirituelle; et l'expérience est ici *unique* en son genre. Or cette expérience *individuelle* ne se ramène pas à l'explication atomiste, pure imitation des sciences physiques. Les catégories biologiques (finalité) sont seules conformes à la nature *historique* du contenu de la psychologie.

Prof. Margaret Floy Washburn. — *Un facteur du développement mental.*

Les deux faces principales du développement psychique : discrimination des stimulants actuels, formation d'images libres qui représentent l'expérience passée, sont en fonction de la proximité plus ou moins grande des stimulants à l'égard du corps et du délai plus ou moins long de la réponse. Et ce même facteur conditionne l'apparition du sentiment esthétique.

Prof. A. K. Rogers. — *Le scepticisme.*

Le scepticisme ne peut supprimer l'assurance en tous domaines, mais en celui-là seulement où le sceptique ne trouve rien qui l'attire; et l'on ne saurait affirmer que nul ne trouvera le vrai là où soi-même on ne l'a pas trouvé. Mais, pratiquement, le scepticisme constitue une critique fructueuse des conclusions acquises; théoriquement, il atteste que sur nul point particulier la ferme et définitive assurance ne peut être obtenue. Et cela n'empêche pas l'existence d'un critère : la conscience de notre croyance, renforcée par la compréhension *à notre point de vue* des croyances divergentes.

Dr T. de Laguna. — *Le subjectivisme moral.*

Défense du subjectivisme moral contre les objections de l'intellectualisme. La volonté du bien procède d'une acceptation consciente de l'idéal moral accumulé socialement par voie héréditaire. « La vertu est une connaissance, mais une connaissance réelle, une connaissance envisagée comme motif déterminant de la conduite. »

J. Segond.

CORRESPONDANCE

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi d'apporter ici, en réponse au compte-rendu de M. Picavet sur mes ouvrages, *Avicenne*, *Gazali* (Paris, Alcan, 1900 et 1902), et sans aucune intention de polémique, des rectifications ou informations sur des points que je suis évidemment le premier à connaître.

D'abord il est inexact que je me sois chargé, comme le croit M. P., d'aucun travail sur Averroès.

Il n'est pas exact non plus de dire que j'ai laissé de côté la théologie et la mystique dans mon premier volume (*Avicenne*), parce que « j'aurais été forcé en catholique de juger sévèrement la religion et la théologie musulmanes ». Non, si j'ai laissé de côté la théologie et la mystique dans le premier volume, c'était simplement parce que je me réservais d'en parler dans le second (*Gazali*). Mes deux volumes ensemble donnent le tableau complet de l'histoire de la philosophie dans l'islam oriental, en toutes ses parties : logique, physique, psychologie, morale, théodicée, mystique.

M. P. s'associe à moi dans le souhait que j'ai formé de voir se continuer le *Patrologia syriaca*. Mais mon souhait date de 1900. Depuis ce temps la patrologie s'est augmentée de quelques fascicules; et une autre collection analogue s'est formée, dirigée par M. J.-B. Chabot, avec l'assistance de I. Guidi, H. Hyvernat et la mienne, laquelle compte déjà un bon nombre d'ouvrages. Il y a certainement là une mine à exploiter au point de vue de l'histoire de la philosophie. (*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Paris, Poussielgue).

M. P. s'étonne que l'auteur du traité la *Destruction des Philosophes* soit compté parmi les philosophes. Cet étonnement cache une erreur de fait. J'ai clairement expliqué, et cela ne fait de doute pour aucun orientaliste, que le mot « philosophes, *falâsifah* » chez les Arabes désignait spécialement l'école néoplatonicienne et hellénisante représentée par Kindi, Farabi, Avicenne. Gazali combat cette école; mais il n'en est pas moins un philosophe et un grand, l'un des plus forts dialecticiens, le plus grand moraliste de l'islam. Tel est l'avis des orientalistes, comme le prouvent les travaux d'autres savants Tj de Boer en Allemagne, Miguel Asin en Espagne, etc.; et je ne vois pas qu'un historien de la philosophie occidentale ait les moyens de s'inscrire en faux contre ce jugement.

Enfin M. P. s'effraie de quelques lignes à l'éloge du christianisme que j'ai placées, en guise de péroraison, à la fin de mon second volume. Il n'y a pourtant rien là que de naturel. J'avais étudié dans *Avicenne* des écoles principalement soumises à l'influence hellénique, dans *Gazali* des écoles soumises à l'influence chrétienne; voilà le travail historique; j'exprime en dix lignes ma préférence pour cette seconde influence; c'est une appréciation. Si cette appréciation ne plaît pas au lecteur, qu'il raie ces dix lignes : le reste de l'œuvre demeure intact.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, etc.

Baron Carra de Vaux.

---

(1) Un de mes collègues, que j'avais tout lieu de croire bien informé, m'avait annoncé un Averroès de M. C. de V. Et Averroès me semblait plus indiqué que Gazali pour une *Collection des grands philosophes*. Je lui donne volontiers acte qu'il ne prépare rien de tel.

(2) La conjecture que M. C. de V. relève dans son second paragraphe et qu'il ne faut pas séparer du contexte (*Revue*, p. 310) me semble suffisamment justifiée par l'éloge du christianisme dont il est question au paragraphe 5.

(3) Je remercie M. C. de V. de son indication relative au *Corpus Scriptorum christianorum orientalium*. Je n'ai pu le consulter encore, mais j'espère que nous y trouverons d'utiles instruments de travail.

(4) En Occident comme en Orient, le nom de philosophe a été donné à des ascètes cyniques ou à des solitaires chrétiens. On ne songe pas cependant à les placer dans une *Collection des grands philosophes*, à côté de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Kant. Donc que Gazali doive figurer dans l'histoire de la philosophie arabe, en raison même des attaques qu'il a dirigées contre ses prédécesseurs et des résumés qu'il nous fournit de leurs doctrines, j'ai eu l'occasion de l'affirmer et de l'écrire moi-même à plusieurs reprises. Qu'on lui fasse une place à part parmi les mystiques, comme on le fait en Occident pour S. Bernard, rien de mieux. Mais qu'on le choisisse comme un des représentants de cette philosophie dont le sens est clairement indiqué par les autres noms de la Collection, voilà ce dont je me suis étonné et dont je m'étonne encore.

François Picavet.

La publication des *Philosophische Studien* dont nous avons rendu compte pendant de longues années, avait cessé en février 1903. Ce périodique vient de renaître sous le titre de *Psychologische Studien* et continue à être dirigé par Wundt. Nous analyserons prochainement le premier numéro.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

C.-Ch. Charaux. — *Philosophie religieuse : Dialogues et récits*. In-12, Paris, Pedone-Lauriel.

Revel. — *L'évolution de la vie et de la conscience du règne minéral aux règnes humain et surhumain*. In-12, Paris, Bodin.

Religions et Sociétés. Leçons professées à l'École des Hautes-Études sociales. In-8°, Paris, F. Alcan.

Sully Prudhomme. — *La vraie religion selon Pascal*. In-8°, Paris, F. Alcan.

G. Dumesnil. — *Le Spiritualisme*. In-8°, Paris, Lecène-Oudin.

E. Seillière. — *Apollon ou Dionysos, étude critique sur Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*. In-8°, Paris, Plon.

W. Romaine Patterson. — *Life's Questionning : a Book of Experience*. In-12, London, Methuen.

Wolf. — *The existential Import of categorical Predication : Studies in Logic*. In-12, Cambridge, University Press.

Morrisson Swift. — *Human submission*, II. In-12, Philadelphia.

Kant. — *Gesammelte Schriften*, Bd II. In-8°, Berlin, Reimer.

Atti di Congresso internazionale di Scienze Storiche. Vol. XI : *Storia della filosofia. Storia delle religioni*. In-8°, Roma, Lœscher.

Ranzoli. — *Dizionario di Scienze filosofiche*. In-12, Milano, Hoepli.

Miceli. — *Le fonti del diritto dal punto di vista psichico-sociale*. In-8°, Palermo, Reber.

Un nouveau programme du **Ve Congrès international de Psychologie** de Rome annonce que les Conférences sont provisoirement distribuées ainsi qu'il suit, dans les quatre Séances générales :

Ire Séance générale :

1. Prof. Th. Lipps, München. *Die Wege der Psychologie*.
2. Prof. Ch. Richet, Paris. *L'avenir de la Psychologie et la Métapsychique*.

IIe Séance générale :

1. Prof. Paul Flechsig, Leipzig. *Hirnphysiologie und Willenstheorien* (Projections).
2. Prof. Leonardo Bianchi, Napoli. *La zona corticale del Linguaggio e l'Intelligenza* (Projections).
3. Prof. Ezio Sciamanna, Roma. *Funzioni psichiche e corteccia cerebrale* (avec présentation de quelques singes opérés).

IIIe Séance générale :

1. Prof. R. Sommer, Giessen. *Die Methoden der Untersuchung von Ausdrucksbewegungen* (Projections).
2. Prof. P. Janet, Paris. *Les oscillations du niveau mental*.
3. Dr P. Sollier, Paris. *La conscience et ses degrés*.

IVe Séance générale :

1. Prof. James Sully, London. *Relations of Psychology to Pedagogy*.
2. Prof. Th. Flournoy, Genève. *La Psychologie de la religion*.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DU NORD

PARIS-NORD A LONDRES (Via Calais ou Boulogne.)

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens

VOIE LA PLUS RAPIDE

Services officiels de la Poste *(viâ Calais).*

La gare de Paris-Nord, située au centre des affaires, est le point de départ de tous les grands express européens pour l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, le Danemark, la Suède, la Norvège, l'Allemagne, la Russie, la Chine, le Japon, la Suisse, l'Italie, la Côte d'Azur, l'Égypte, les Indes et l'Australie.

SERVICES RAPIDES

entre Paris, la Belgique, la Hollande, l'Allemagne, la Russie, le Danemark, la Suède et la Norvège.

5	express dans chaque sens	entre	Paris et Bruxelles........	Trajet en	3 h. 50
3	—	—	Paris et Amsterdam......	—	8 h. 30
5	—	—	Paris et Cologne.........	—	8 h.
4	—	—	Paris et Francfort........	—	12 h.
4	—	—	Paris et Berlin...........	—	18 h.
		Par le Nord-Express......................		—	16 h.
2	—	—	Paris et St-Pétersbourg ..	—	51 h.
		Par le Nord-Express, tri-hebdomadaire......		—	46 h.
1	express dans chaque sens	entre	Paris et Moscou..........	—	62 h.
2	—	—	Paris et Copenhague......	—	28 h.
2	—	—	Paris et Stockholm......	—	43 h.
2	—	—	Paris et Christiania......	—	49 h.

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSION A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, il est délivré au départ de [illegible]is des billets directs d'aller et retour à prix réduits, valables un mois, permettant de s'embarquer à Carteret, à Granville ou à Saint-Malo.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour

1re classe	63 fr. 15
2e classe	44 fr. 25
3e classe	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe	74 fr. 85
2e classe	50 fr. 05
3e classe	37 fr. 30

Billets valables par Carteret à l'aller et au retour

1re classe	63 fr. 15
2e classe	44 fr. 25
3e classe	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par Granville ou inversement

1re classe	65 fr. 45
2e classe	44 fr. 50
3e classe	31 fr. 70

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe	72 fr. 55
2e classe	49 fr. 80
3e classe	35 fr. 50

Les billets délivrés à l'aller par Granville ou Carteret et au retour par Saint-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont Saint-Michel.

Les billets valables par Granville et Saint-Malo sont délivrés toute l'année ; ceux valables par Carteret sont délivrés du 1er mai au 30 octobre.

Pour plus de renseignements, consulter le *Livret-Guide* illustré du réseau de l'Ouest, vendu 0 fr. 30, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Viâ **Rouen, Dieppe et Newhaven** (par la Gare **SAINT-LAZARE**).

Services rapides de jour et de nuit tous les jours (Dimanches et Fêtes compris) **et toute l'année.**

Trajet de jour en 8 h. 1/2 (1re et 2e classes seulement).

GRANDE ÉCONOMIE

Billets simples, valables pendant 7 jours :

1re classe	48	25
2e classe	35	»
3e classe	23	25

Billets d'aller et retour, valables pendant un mois :

1re classe	82	75
2e classe	58	75
3e classe	41	50

Départs de Paris St-Lazare : 10 h. 20 matin, 9 h. 30 soir. Arrivées à Londres : London-Bridge, 7 h. soir, 7 h. 30 matin ; Victoria, 7 h. soir, 7 h. 30 matin. — Départs de Londres : London-Bridge, 10 h. matin, 9 h. 10 soir ; Victoria, 10 h. matin, 9 h. 10 soir. Arrivées à Paris St-Lazare : 6 h. 40 soir, 7 h. 5 matin.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice versa comportent des voitures de 1re et 2e classes à couloir avec W. C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant ; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W. C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 fr. par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 fr. par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Coulommiers — Imp. Paul BRODARD.

Coulommiers. Imp. P. BRODARD.

TRENTIÈME ANNÉE. N° 5 MAI 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

REVUE GÉNÉRALE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e
1905



Coulommiers. Imp. P. BRODARD.

TRENTIÈME ANNÉE. N° 5 MAI 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

SEIZIÈME ANNÉE — *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* — SEIZIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° 188. — 15 AVRIL 1905

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENT

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		**Étranger**	
UN AN	**25 fr.**	UN AN	**30 fr.**
SIX MOIS	**14 »**	SIX MOIS	**17 »**
TROIS MOIS	**8 »**	TROIS MOIS	**10 »**

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France*.

LA MORALITÉ INDIRECTE DE L'ART

I. — Que les choses n'agissent pas seulement et toujours selon leur essence.

Dans l'examen que nous en avons fait[1], l'art nous est apparu comme immoral par essence. Cela ne signifie pas du tout qu'il le soit partout et toujours. On devrait même en conclure le contraire. Les choses ne sont pas toujours employées selon leur essence. Il est fréquent, il est presque de règle qu'elles soient, tout au contraire, employées en vue d'un but qui leur est directement opposé. Les guerres de Rome ont préparé la paix romaine. Le duel peut être employé comme un moyen de vivre tranquillement. Tel écrivain notable a pu regretter de n'en avoir pas eu, s'imaginant, à tort ou à raison, qu'il aurait rencontré moins d'inimitiés agressives, durant sa vie entière, s'il s'était mis, un jour, en face d'un adversaire, sur le terrain. Dans le domaine de la psychologie, j'ai eu souvent à signaler des faits analogues, et l'utilisation de l'incohérence et du désordre pour la formation d'un ordre nouveau. L'invention, par exemple, ne se produit que grâce à quelque trouble, à quelque incoordination. La volonté, qui lui ressemble tant, dépend de conditions semblables. L'activité indépendante des éléments psychiques, caractéristique des désordres mentaux, est souvent employée par l'esprit à la production d'une plus haute harmonie.

Les choses ont sans doute certains caractères définis, elles ne se prêtent pas toutes également à tous les emplois, mais le rôle de chacune d'elles peut varier singulièrement et c'est, pour une grande part, la façon dont elles sont employées qui détermine leur nature et leur valeur.

Sans doute des manipulations culinaires ne changent pas une pomme de terre en ananas, mais elles la peuvent rendre plus ou moins agréable au goût. Et les personnes qui, comme Racine — dont l'impression fut vive, — ont goûté l'olive telle qu'on vient de la cueillir ne sauraient trop admirer les artifices humains qui en font un produit mangeable. Mais l'homme en général et la société

1. Voir *Revue philosophique*, décembre 1904.

ne font pas autre chose que manipuler et cuisiner constamment, pour s'en nourrir, les produits de l'esprit. Souvent, sans s'en bien rendre compte, ils font sortir la paix de la guerre et la raison de l'illogisme, comme un médecin s'applique à faire revenir la santé en employant l'arsenic ou le mercure. On a beaucoup admiré, et avec raison, le catholicisme pour avoir assimilé, en les utilisant, des esprits qui, comme saint François d'Assise, auraient pu, dans un organisme moral moins souple, devenir des hérésiarques dangereux. On peut admirer aussi bien l'humanité d'avoir tiré parti, tant bien que mal, d'une immense foule d'erreurs, de folies ou de crimes.

Ne l'admirons pas trop cependant. Elle a souvent fait preuve d'une souplesse bien maladroite et d'une ingéniosité bien aveugle. Elle a, en revanche, laissé perdre bien des idées virtuellement fécondes, méconnu bien des vertus, gaspillé bien des efforts. On ne sait s'il faut davantage admirer sa sagesse ou s'émerveiller de sa stupidité. Elle a vécu jusqu'à ce jour, c'est ce qu'on en peut dire de mieux; mais quand on songe au temps qu'il lui a fallu pour arriver à l'état d'aujourd'hui et à ce qu'est cet état, on n'a pas envie de la féliciter bien chaudement.

Enfin, voyons ce que l'homme a pu faire de l'art, et comment la création d'un monde artificiel, sans réalité, destiné à remplacer le vrai monde, arrive, en certains cas, non point à séparer l'homme du réel, mais au contraire à le faire mieux agir sur lui, à le rendre plus maître des forces extérieures, à lui apprendre à s'en servir plus ou moins heureusement pour la systématisation générale de la vie et de l'univers, et, par conséquent, voyons comment l'art, essentiellement illogique, antipratique et immoral, sert cependant la logique, la pratique et la morale. Nous avons entrevu déjà quelques exemples de cette action.

II. — La moralité essentielle de l'art.

Il ne faut pas oublier que si l'art est essentiellement immoral, c'est par souci de la moralité. Ou, si l'on préfère, la tendance qui produit l'art est aussi celle qui, en d'autres circonstances, devient la tendance morale par excellence. Habituons-nous à ces contradictions qui sont de tous les moments, qui sont dans toutes les choses, disons mieux : qui sont toutes les choses, car si rien n'existe ni ne subsiste que par l'harmonie, rien n'existe ni ne subsiste que par la contradiction, et la contradiction se trouve dans l'harmonie elle-même.

En effet, si l'homme construit un monde artificiel c'est que le monde réel est mauvais pour lui. L'art témoigne à la fois de la désharmonie entre le monde et l'homme, du sentiment qu'a l'homme des défauts du monde et de son impuissance à y remédier. C'est donc un souci d'harmonie, un besoin de systématisation qui produit le désaccord que nous avons précédemment étudié. L'immoralité essentielle de l'art est une conséquence de son essentielle moralité.

Ce qui le prouve, c'est que toujours l'art substitue ou tente de substituer à la réalité, un ensemble de représentations mieux systématisé, au moins par certains côtés, qui sont essentiels à l'œuvre. Et il s'élève d'autant plus qu'il y parvient mieux et que l'harmonie qu'il crée est plus haute, plus large et plus profonde. Il la recherche, et quand il le peut, il y parvient de plusieurs manières, soit par l'idéalisation du sujet, la recherche du beau, l'épuration directe de la nature, soit par l'excitation plus vive et moins troublée des sentiments normaux de la vie humaine que cette vie contrarie toujours un peu, soit par l'accentuation des caractères dominateurs des êtres et des choses et la subordination des éléments de l'œuvre, par un parti pris de voir la nature dans un sens donné en la déformant, soit par la savante combinaison des procédés qui servent à l'exécution de l'œuvre d'art, roman, statue, ou tableau, soit même par la coordination d'éléments non empruntés à la réalité, comme ceux qu'emploie la musique. Toutes les formes d'art : l'art idéaliste, l'art mystique, l'art sentimental : l'art réaliste, l'art pur, l'art qui n'a d'autre but que l'art lui-même et la satisfaction esthétique, même l'art simplement provocant emploient, toujours en vue du même but général, l'un ou l'autre de ces procédés et même plusieurs à la fois. Et le résultat est toujours le même, abstraitement considéré : c'est la création, par un système combiné de moyens, d'un monde plus systématisé que le monde réel.

En somme l'art manifeste une aspiration contrariée vers le bien, vers le beau, et même vers l'utile. On peut dire d'ailleurs que le bien, le beau et l'utile sont une même chose vue par des faces différentes, que tout ce qui est bien est, en même temps, et pour les mêmes causes, utile et beau, mais que certaines raisons nous obligent à remarquer, selon les cas, tantôt l'utilité, et tantôt la moralité ou la beauté.

Si c'est là le principe général de l'art, ce que j'ai dit précédemment nous en indique les limites. L'art recherche l'harmonie, et c'est là sa seule raison d'être, mais il ne peut la réaliser que dans

et par une discordance grave : la création d'un monde fictif qui s'oppose au monde réel.

De plus cette harmonie est fragmentaire, non générale. Et ceci ressort de ce qui précède ou s'y rattache ; l'art peut donner une satisfaction, réelle ou illusoire, mais au moins réelle autant qu'illusoire, à certains de nos désirs. Cela est, en soi, moral. S'il est parfois immoral de satisfaire un désir, en effet c'est que la satisfaction de ce désir, en empêchant d'en satisfaire d'autres, nuit à la systématisation de l'ensemble (psychique ou social) plus qu'elle ne la sert. C'est là une considération importante pour la morale, qui se préoccupe de l'ensemble et de la réalisation, et qui, par là, peut condamner la satisfaction accordée à tel ou tel désir, mais elle est nulle pour l'art. L'art ne s'inquiète point de l'harmonie générale à réaliser. Il est une sorte de morale factice, et en outre restreinte, relative, « élémentaire » au sens exact du mot. Les besoins comprimés qui lui donnent naissance et qu'il satisfait tant bien que mal peuvent être plus dangereux qu'innocents. L'art n'en sera pas moins l'art pour les satisfaire, et sa valeur d'art ne dépendra pas uniquement, et il s'en faut, de la valeur morale des sentiments pour lesquels il est une sorte de succédané de la réalité.

Cependant il ne faut pas attribuer à cette dernière considération plus de valeur qu'elle n'en doit avoir. On pourrait dire aussi que c'est une morale, mais une morale « élémentaire » que celle qui nous porte à satisfaire tous nos désirs sans nous préoccuper de leurs suites. On pourrait même ajouter que nous ne pouvons même connaître qu'une morale de ce genre-là, parce que, comme nous ne pouvons suivre jusqu'au bout le retentissement de nos actes, ni saisir les relations d'un désir avec tous les autres désirs qui s'agitent en ce monde, nous sommes donc obligés de n'avoir qu'une morale toujours relative et, en quelque sorte, fragmentaire. Notre morale est toujours un peu une morale de bandits, plus ou moins isolés dans le monde où ils vivent. Et, d'autre part, il est vrai que, plus l'art s'élève, plus il vise à une harmonie générale, en sorte que, à la limite, l'art suprême et la suprême morale auraient peut être le même idéal. Ainsi l'art et la morale seraient entièrement comparables, et il y aurait quelque erreur et quelque préjugé dans l'opinion courante que l'art sentimental ou sensuel, l'art inférieur est encore de l'art, mais qu'une morale de bandits, ou la pratique d'un criminel ne sont pas une morale, mais indiquent plutôt un manque de moralité. Toute pratique systématisée serait ainsi une morale.

Sans rechercher ici s'il est légitime de penser ainsi ou s'il vaut

mieux réserver le nom de morale à la plus haute morale concevable, ce qui peut se soutenir peut-être, nous voyons comment ces considérations précisent et limitent nos remarques. En tout cas nous pouvons constater une contradiction inévitable de l'art, qui est essentiellement immoral, avec une aspiration essentielle vers la moralité relative.

Cette moralité essentielle de l'art, ce n'est pas celle dont nous étudierons ici les effets directs. Nous n'envisagerons pas le rôle de l'art considéré en lui-même, comme création d'un monde fictif et la place que tient dans la vie humaine cette création, mais je voudrais parler seulement des services indirects qu'elle rend à la morale même et examiner la manière dont elle arrive à les rendre. Je compte reprendre ailleurs les questions que je néglige volontairement ici.

III. — L'ART ET LA TENDANCE DE L'IDÉE VERS SA RÉALISATION.

C'est une loi connue et souvent rappelée que toute idée tend à se réaliser, tout sentiment à s'extérioriser, tout fait psychique à se développer. C'est une manifestation de la loi d'association systématique.

L'art, en nous suggérant des sentiments et des idées, tend donc par cela même à diriger l'esprit et la conduite, malgré qu'il en ait et bien que cela soit contraire à son principe. Mais sa situation est, à cause de cela, assez singulière et à bien des égards défavorable. Il souffre d'une contradiction interne qui rend son influence inégale, irrégulière et forcément incohérente à quelque degré.

L'art, en effet, à le considérer dans ses effets psychiques, exerce naturellement une certaine inhibition sur les idées et les sentiments qu'il provoque, ou il provoque et prépare leur inhibition. Ces faits psychiques naissent, pour ainsi dire, inhibés, ils le sont par destination, ils doivent rester comme parqués dans une enceinte dont il leur est interdit de sortir, mais qui n'est pas infranchissable. Ils ressemblent à des acteurs sur la scène, qui n'en peuvent sortir. S'ils en descendaient, leur présence, leur action, leurs costumes seraient une singulière absurdité.

En effet, notre vision d'un objet peint, les idées, les sentiments que suscitent en nous un drame lyrique ou une tragédie doivent rester à part dans l'esprit; ils sont repoussés de la vie réelle, ils n'essayent même presque pas de s'y introduire. Quelques confusions de gens naïfs qui vont huer le traître à sa sortie du théâtre ou qui préviennent la victime des intentions de son ennemi (quand

ces gens naïfs ne sont pas de simples farceurs) ne font que mettre en relief la contradiction de l'art, et comment à la fois il tend à faire vivre des idées et des sentiments en tendant à les enrayer, ou tout au moins, en les laissant enrayer, en préparant leur inhibition par la vie réelle.

Dans l'art, la puissance active de l'idée est donc à son minimum; quand il s'agit, bien entendu, d'influencer les tendances de la vie réelle, car dans son domaine propre, celui de la construction idéale, l'idée reprend toute sa force. L'art est une sorte de barrière solide. Il isole une bande d'idées et d'impressions dans un parc restreint, où elles sont extrêmement libres, à l'abri des attaques de leurs ennemis qui rôdent au dehors, mais d'où elles ne doivent pas sortir.

Seulement la barrière n'est pas haute partout, ni toujours solide, et tantôt elle se rompt, et tantôt elle est franchie. De là des incursions réciproques des idées et des tendances artistiques dans le domaine de la vie, des idées et des tendances de la vie dans le domaine de l'art.

IV. — L'art humain et ses tendances.

La force de l'idée ou du sentiment peut être enrayée par l'art, elle n'est pas détruite. A la moindre occasion favorable, elle agit. Et comment ne s'en produirait-il pas? Les idées que l'art éveille, les émotions qu'il provoque ressemblent souvent trop à celles de la vie réelle pour ne pas entrer en conflit ou en accord avec elles, et pour ne pas se substituer à elles en certains cas.

Cela leur sera d'autant plus facile à certains égards que l'art imite la vie de plus près. Il s'étudie précisément, sous quelques-unes de ses formes, à représenter la vie aussi fidèlement que possible, à éveiller des idées, des impressions, des images, des sentiments qui ressemblent le plus possible à ceux que donne la vie. Ils tendent par conséquent à produire les mêmes effets, et n'en sont empêchés que par la barrière de l'art.

Tant que cette barrière reste haute et solide, les confusions restent rares. Mais elle ne l'est pas chez tout le monde. Bien des gens n'ont pas un tempérament d'artiste très développé. Chez eux la barrière est basse, nulle par endroits. L'art et la vie se mêlent alors, se confondent, s'influencent réciproquement.

Et chez les autres même, chez les artistes, un fait très important les relie. C'est que les éléments psychiques qui tiennent une place dans le monde artistique en tiennent une aussi dans la

vie réelle. Ce sont les mêmes pensées, les mêmes impressions qui se tiennent, selon l'occasion et le moment, d'un côté de la barrière et de l'autre côté. Et alors, il est aussi naturel que les sentiments qui ont été fortifiés ou atténués par l'œuvre d'art, se retrouvent, dans la vie, plus vigoureux ou plus affaiblis.

Les exemples de ces diverses actions sont trop nombreux et trop connus pour que j'aie à démontrer leur existence. Tout le monde accordera, je pense, que la lecture de certains romans sentimentaux ou sensuels, la vue de peintures licencieuses peut fort bien ne pas rester sans influence sur la vie réelle, sur la sensibilité et les mœurs au moins de quelques sujets plus ou moins prédisposés. Et tout le monde est plus ou moins prédisposé à montrer telle ou telle manière d'être. Au reste le souci universel de soustraire les enfants à certaines influences esthétiques, et de leur faire connaître, au contraire, des œuvres dont à tort ou à raison on juge l'effet moral, établit suffisamment la croyance à de telles influences. Les faits ne manqueraient pas pour en établir la réalité. Les formes en sont diverses, et sans doute il faut compter parmi elles les succès amoureux des acteurs et des actrices. Il ne faut pas trop supposer que l'esprit se laisse partager facilement en compartiments bien distincts, à cloisons parfaitement étanches. La solidarité qui en relie les éléments n'est certes pas absolue, mais elle est assez grande pour que ces éléments, même quand on veut les tenir isolés, s'influencent bien souvent, et pour qu'on ne puisse jamais peut-être affirmer leur indépendance absolue et durable.

C'est sans doute l'art humain, l'art s'adressant aux sentiments de la vie réelle, qui est le plus actif, le plus dangereux ou le plus profitable. Je ne dis pas l'art réaliste. Celui-ci précisément a peut-être moins d'influence spéciale parce qu'il reproduit aussi bien, sinon de préférence, ce qui, dans la nature, nous froisse et nous déplaît. De plus il s'accompagne souvent d'un vif souci de l'esthétique, du métier, du procédé. Toutes ces préoccupations techniques redressent la barrière qui sépare l'art de la réalité.

Le plus actif, c'est peut-être un art vaguement idéaliste, qui flatte nos instincts sans s'élever très haut et n'accentue pas trop vivement ses différences d'avec le réel. Naturellement ses effets varieront beaucoup selon la nature de l'œuvre et selon les esprits qui s'y appliquent. L'œuvre peut être très haute ou assez médiocre, elle peut déterminer, selon les esprits, des impressions d'art pur, ou des sentiments de la vie réelle, ou un mélange, en proportions très variables, de ces deux ordres de faits.

Et, en effet, l'art a souvent été employé en vue d'un but pratique,

pour répandre des croyances ou propager des sentiments. Signalons rapidement les récits à moralité, les fables par exemple, les pièces à thèse, les satires littéraires ou politiques, celles de Boileau, ou les *Châtiments*, les récits à tendance pratique, hygiénique, économique, la littérature socialiste, par exemple, ou antialcoolique, et dans une autre direction, la littérature et l'imagerie pornographiques.

Le rôle de l'art se voit clairement en tout cela, comme aussi ce qui le prépare à influer sur l'intelligence, le caractère et la conduite. Il s'agit toujours de faire naître une idée, de la fixer, de l'implanter dans un cerveau, de lui prêter la force nécessaire à son développement. Le principe de l'art est mauvais à ce point de vue puisqu'il tend à restreindre l'activité de l'idée qu'il entoure d'une sorte de muraille isolante. Mais ses procédés sont excellents. Il faut donc tirer parti de ces procédés et détruire ou pervertir l'effet de son principe, et c'est ce qui se produit assez souvent.

> Une morale nue apporte de l'ennui,
> Le conte fait passer la morale avec lui.

On trouve dans ces deux vers, en en généralisant convenablement le sens, la raison de la valeur de l'art comme moyen de propagande. Il plaît, il intéresse. Son caractère essentiel qui est de donner satisfaction à des tendances contrariées par la réalité lui donne nécessairement un certain ascendant sur l'esprit. Il peut en faire profiter les idées qu'il amène ou qu'il suggère. Toutes les qualités de l'art le rendent plus propre à remplir cette mission accidentelle. Naturellement une œuvre ne sera pas d'autant plus efficace quelle sera plus haute et plus belle, elle le sera plutôt dans la mesure où elle s'adaptera au goût public; mais, toutes choses égales d'ailleurs, elle le sera à peu près d'autant plus que ses qualités artistiques seront plus grandes. Et si le principe essentiel de l'art est de rester en dehors de la vie réelle, on arrive à cette singulière conséquence que l'art est, en certains cas, d'autant plus infidèle, en fait, à ce principe essentiel, qu'il réunit mieux les conditions qui lui permettent de le réaliser.

Mais cela ne se produit pas toujours. Quelquefois, au contraire, les qualités esthétiques peuvent nuire à la portée pratique d'une œuvre. L'éclat des images, les splendeurs du style, la force de la composition peuvent accroître la force de propagande d'une œuvre, s'ils servent à faire naître, à maintenir, à développer des sentiments et des impressions qui peuvent influer sur la conduite. Il agiront en sens inverse s'ils se font remarquer pour eux-mêmes,

s'ils attirent l'attention au détriment de la réalisation pratique. Et l'effet final dépend sans doute pour une part des intentions de l'auteur et de la façon dont il a su les faire vivre dans son œuvre, il dépend aussi pour une part importante des esprits qui reçoivent l'œuvre. Les *Châtiments*, par exemple, ont pu exercer une influence appréciable sur les idées politiques des lecteurs. Mais il est à croire que ceux qui ont le plus admiré les vers de Hugo en tant que œuvre d'art, ne sont pas ceux qui y ont puisé le plus d'indignation contre Napoléon III, et réciproquement, encore que les deux genres d'impressions ne soient nullement incompatibles.

V. — L'ART EXTRA-HUMAIN.

L'art qui ne fait pas appel aux sentiments ordinaires de la vie se prête moins à l'action et à la propagande. Mais nous avons affaire ici à des réalités indécises et fuyantes, aux aspects changeants.

Tout d'abord, la musique qui, sortie ou non des sentiments de la vie pratique, s'en est assez éloignée, peut y revenir accidentellement. Ce n'est pas, il est vrai, sous ses formes les plus hautes. Mais l'union de la musique et des paroles peut faire profiter certains sentiments, certaines idées de la facilité avec laquelle la mélodie s'impose à l'esprit, de la puissance subjective du rythme, de l'excitation générale que produit l'harmonie, et que produit même un bruit quelconque, à plus forte raison le bruit systématisé. Il me suffira de rappeler ici des effets très divers et, par exemple, l'influence du ranz des vaches qui portait, dit-on, à la désertion les mercenaires suisses, la place qu'ont pu prendre la *Marseillaise* dans les guerres de la république, et dans certains mouvements politiques, ou l'*Internationale* dans des manifestations socialistes, ou bien encore le succès des chansons de Béranger que la musique a contribué à répandre, en vulgarisant en même temps les idées et les émotions qui s'y incarnaient.

Remarquons en passant que l'adaptation de la musique aux paroles est une chose bien variable et à laquelle il ne faut pas demander une grande rigueur. Le même air peut servir à chanter bien des paroles différentes, à exciter et à répandre des sentiments bien différents. Quand un air est connu, populaire, il y a intérêt à s'en servir en des circonstances pour lesquelles il n'a point été fait. On a chanté les louanges des Boers sur l'air de la *Paimpolaise*, et celui de *Viens, Poupoule*, a servi à chansonner le Président de la République et les souverains qu'il recevait. La *Marseillaise* a été adaptée à des cantiques. L'excitation dégagée par la mélodie et le

rythme peut servir à renforcer, plus ou moins bien d'ailleurs, bien des sentiments différents.

Inversement, des airs composés pour un but pratique, peuvent redevenir des œuvres d'art pur, quand ils sont placés dans de nouvelles conditions, quand les impressions qu'ils provoquent se parquent dans les barrières que l'art élève. Cela se produit quand ils arrivent à un auditoire plus artiste que patriote ou intéressé par les sentiments de vie pratique qu'ils excitent quand ces sentiments sont étrangers à l'auditoire parce qu'ils sont trop anciens, ou se rapportent à une autre civilisation, à un autre pays. Les rappels de la *Marseillaise*, que Schumann a placés dans les *Deux Grenadiers* ou dans l'ouverture de *Hermann et Dorothée*, peuvent, au moins à présent, servir d'exemple. Et la façon dont Schumann y a modifié et défiguré l'air dont il s'est inspiré, selon, sans doute, son propre génie, contribue à l'effet.

Les formes musicales les plus élevées, la symphonie, le drame lyrique ont moins aisément des rapports avec la pratique. S'ils y interviennent, ce n'est point directement. La musique à programme même un peu imprécis peut agir encore, mais assez peu, semble-t-il. Pourrait-on attribuer quelque influence par exemple à la symphonie pastorale pour nous faire aimer la campagne? ou dans un autre sens à la symphonie héroïque, à la symphonie en *ut mineur*, à la symphonie avec chœurs? En vérité, ce n'est guère la peine de s'attarder à de pareilles superstitions. Quelle que soit la solution qu'on adopte, l'effet serait singulièrement disproportionné avec sa cause, si on la supposait créée pour lui.

L'action de l'art le plus haut serait plutôt de donner à l'esprit le goût, le besoin de l'harmonie générale, de développer en lui l'amour du beau, l'aversion pour le laid sous toutes leurs formes. Ces sentiments, une fois acquis et fixés, peuvent se généraliser, gagner de nouvelles régions de l'esprit, arriver à le dominer de plus en plus. Le beau, dans la pratique de la vie, ressemble au bien, le laid au mesquin et au mal. Il se peut qu'on se sente ainsi meilleur, après l'audition d'une belle symphonie, la lecture d'un poème, plus enclin à s'attacher à de grandes choses, à dédaigner de petites satisfactions, vulgaires ou basses. Faire de sa vie une belle œuvre d'art, c'est lui donner une certaine valeur morale, très variable, il est vrai.

Qu'un certain art ait ainsi une influence moralisatrice sur des personnes déjà bien disposées à le recevoir, le fait ne semble pas douteux. Mais il ne faut pas trop compter sur cette influence. On peut être un grand musicien ou un grand poète, sans mettre un

art très supérieur dans ses relations de famille ou d'amitié. Tant de causes peuvent mettre en échec la tendance à généraliser l'harmonie de l'art, et cette tendance apparaît si peu à l'individu comme imposant une obligation, que des obstacles l'empêchent très souvent d'aboutir et même de se manifester de manière appréciable. Elle tend plus aisément à se développer en profondeur qu'en superficie, en se confinant dans le domaine spécial qui est le sien.

Mais, par là, elle regagne une partie de son influence et elle tend, comme nous l'avons aperçu déjà, à organiser la vie, et par conséquent à réaliser au moins une morale spéciale et professionnelle.

Elle tend en effet à se concréter et à se développer par la combinaison d'un grand nombre de petites pratiques, de procédés de métier, de préoccupations particulières. Tout cela vise à donner satisfaction à la tendance dont l'art est le centre directeur. Et cette tendance devient ainsi un principe organisateur de la vie, qu'elle tend à systématiser et, par suite, en un sens, à moraliser. La morale vers laquelle elle tend reste inférieure et discordante, puisqu'elle a pour base une désharmonie qu'elle va développer, mais elle peut cependant, en certains cas, marquer un immense progrès.

La nature de la tendance et des faits qu'elle synthétise varie avec chaque art, et même avec chaque artiste. La systématisation psychique d'un musicien n'est pas celle d'un peintre, celle d'un peintre n'est pas celle d'un poète. Mais celle de tel littérateur n'est pas celle de son concurrent, et celle d'un auteur n'est pas celle d'un amateur. Chacun a sa technique spéciale, ses pratiques, ses habitudes mentales, ses idées, ses impressions, ses formes, ses images préférées. Ni les éléments psychiques ni les formes de combinaisons de ces éléments ne sont identiques d'un esprit à l'autre, mais ils se ressemblent plus ou moins et par des caractères plus ou moins abstraits, de manière à former des catégories d'espèces différentes. Ce en quoi ils se ressemblent tous, c'est que chez tous la contemplation artiste tient une place importante, organise et se subordonne un grand nombre de phénomènes divers. Tous réalisent ainsi, diversement, un même type moral.

Et par la prédominance d'un fait essentiellement hostile à la morale leur vie acquiert ainsi une orientation durable, une signification précise, une unité réelle qui lui peuvent donner une haute valeur morale. L'ensemble dont ils font partie en profite comme eux. Il est peut-être encore utile pour une nation qu'il naisse chez elle des individus qui aient la vocation de la guerre et qui subordonnent leur vie à cette vocation, mais il lui est utile aussi que des hommes

naissent chez elle qui aient la vocation de l'art et qui dévouent leur vie à l'art qu'ils aiment.

L'importance morale que nous venons de constater n'appartient pas seulement à l'art extra-humain. L'art qui s'adresse aux sentiments et aux idées de la vie courante peut la revendiquer aussi. Mais elle est essentielle à l'art lui-même, indépendamment de tout appel esthétique ou pratique aux tendances de la vie. C'est l'art lui-même ici qui devient la base de la tendance, non la matière organisée par elle, mais la fin qui l'ordonne et vers laquelle convergent les sentiments et les idées de la vie.

Les effets de l' « attitude artiste » prise vis-à-vis de choses qui ne sont point naturellement destinées à être des objets d'art sont tout à fait semblables à ceux que nous venons d'examiner. Ce dilettantisme peut aussi servir à organiser la vie, exactement comme le goût d'un art quelconque. L'observation des autres, une collection même d'objets peu esthétiques et qui ne deviennent point matière de science, la recherche de sensations raffinées et rares peut devenir une tendance dominante ou tout au moins importante. Mais d'autre part il arrive que des idées, des faits que l'on considère d'abord en artistes finissent par s'imposer à nous pour une autre raison. Nous étudions un système philosophique, une religion, par curiosité, pour sa beauté. Mais une fois l'édifice des idées et des sentiments qu'il nous apporte réalisé en nous, il devient une force qui peut se spécialiser dans le rôle d'objet d'art qui lui a été attribué, mais qui peut en sortir aussi, envahir l'esprit et le soumettre. Les conversions qui ont pour point de départ un mouvement de curiosité ou un souci d'artiste ne sont nullement impossibles. Peut-être pourrait-on en indiquer des exemples.

Ces conversions se rapprochent d'ailleurs d'autres faits assez connus. Il n'est pas sans exemple qu'en étudiant une doctrine pour la combattre, on finisse par l'accepter comme vraie.

Dans l'un et dans l'autre cas, il est assez intéressant de remarquer que la doctrine qui finit par régir l'esprit n'a pu s'y introduire qu'en abdiquant toute prétention à le dominer. Elle n'a été acceptée que sous forme provisoire, comme objet de contemplation ou de critique. Présentée autrement, elle eût été rejetée d'emblée. Puis sa force propre, la complicité de quelques idées, de quelques désirs qui s'accordent avec elle, un choc mental, une circonstance imprévue viennent faire tomber la barrière de l'art ou affaiblir l'opposition d'une doctrine précédemment acquise et la révolution s'opère. C'est ainsi encore que la simulation même volontaire peut tendre à devenir une vérité.

Même non complètement acceptée d'ailleurs, la doctrine que nous avons réalisée en nous, ne reste pas sans influence sur notre vie mentale. Il n'est pas indifférent que nous nous complaisions à regarder, même en artistes, la doctrine de Joseph de Maistre ou celle de Spinoza, de même qu'il n'est pas indifférent que nous nous complaisions à lire Corneille ou Choderlos de Laclos, même pour notre simple plaisir esthétique.

En somme l'intrusion de l'art dans la morale se fait par deux voies différentes.

Tout d'abord l'art peut devenir le centre d'une tendance, et comme tel il tend à organiser la vie entière, ou du moins une notable partie de la vie. Il crée ainsi des devoirs, une morale professionnelle, et même une morale générale, si l'on considère la vie entière comme subordonnée à la contemplation esthétique et devant s'ordonner pour en permettre la réalisation.

D'autre part, l'art agit, non point par lui-même directement comme art, mais indirectement par les idées et les sentiments qu'il suscite dans l'esprit et qui y sont reçus plus aisément parce qu'ils y sont présentés avec les procédés de l'art ou qui même ne peuvent y être admis qu'à cette condition. Une fois implantés dans l'esprit, leur caractère artistique peut s'affaiblir ou disparaître et ils entrent plus ou moins dans la vie réelle. L'art sert alors, plus ou moins indirectement, telle ou telle conception morale (ou, si l'on veut, immorale) sans devenir lui-même un principe moral.

Il est enfin un troisième mode d'action de l'art, plus indirect et qu'il faut mentionner cependant. L'excitation produite par une œuvre d'art peut, comme bien d'autres excitations d'ailleurs, se transformer selon les esprits et s'y employer au bénéfice des tendances dominantes dans chacun d'eux. C'est ainsi que la même musique peut faire penser un amoureux à ses amours et un savant à ses études. Je n'insiste pas sur ce procédé, mais il ouvre encore une porte à l'art pour pénétrer dans la vie réelle.

VI. — L'art et la formation de l'idéal.

L'art enfin intéresse au plus haut point la morale en contribuant à la formation de l'idéal.

Par toutes ses formes, il tend à créer en nous des conceptions systématisées et harmoniques, mais en faisant appel aux conceptions, aux perceptions et aux sentiments de la vie réelle il tend à créer des conceptions systématisées qui ressemblent à la réalité et qui, par là, peuvent agir sur la réalité.

C'est là une fonction quasi morale, et qui vient singulièrement aider ou contrarier la fonction morale proprement dite, et, en tout cas, se combiner à elle. La morale aussi crée son idéal et nous le propose, un idéal variable selon les temps et les lieux et qui ressemble bien souvent à l'idéal de l'art. Seulement l'idéal de la morale a été conçu souvent comme impératif, celui de l'art est plutôt persuasif. En fait cette différence n'est pas toujours très importante. Un idéal persuasif peut diriger la conduite comme un idéal impératif, et les idées de M. Fouillée s'appliquent bien ici.

L'idéal de l'art est sans doute moins unifié que celui de la morale. C'est que l'art idéalise peut paraître à la morale tantôt le bien et tantôt le mal, il accueille tout. Les héros d'une tragédie peuvent être des scélérats ou des gens de bien : Iago ou Polyeucte. La morale idéalise avec plus de logique et moins de largeur. Il ne faut pas sans doute s'exagérer cette différence. Une société enseigne volontiers, et c'est un peu le cas actuel, trois ou quatre systèmes de morales différents, par ses différents organes et par sa façon d'organiser la vie concrète. Et parfois elle les présente comme l'expression d'une seule morale. Il y a là une contradiction, utile peut-être, et ruineuse à la fois. On ne peut pas dire tout à fait dans le même sens que l'art se contredise en plaçant Philippe Bridau à côté de son frère Joseph dans un roman de Balzac ou le *pied bot* de Ribera presque en face de *l'Assemblée dans un parc* de Watteau dans la même salle du Louvre. Cependant ici encore il ne faut rien exagérer : on retrouve bien dans l'art une tendance vers une unité absolue semblable à celle que cherche et que ne trouve pas la morale, et qui se révèle par des caractères analogues.

L'idéal dans l'art naît de l'observation, de l'abstraction, de la déformation systématique des types observés. A chaque époque il se forme ainsi un ensemble de types correspondant à la civilisation actuelle, ou tendant à la contrarier. Taine a fait l'étude d'une forme de ces types dans une partie importante de son œuvre. L'art agit ici de la même façon que la morale, mais tantôt dans le même sens qu'elle, et tantôt en sens inverse, car les types qu'il propose à notre sympathie, à notre admiration, et par suite à notre imitation peuvent être considérés, selon les idées régnantes, les uns comme moraux, les autres comme immoraux.

En cela l'art, comme une bonne partie de la morale, est un reflet de la vie qui guide la vie. Il tire de l'expérience des conceptions qui peuvent s'imposer à l'expérience, et diriger, et la transformer.

L'art est pour la morale un auxiliaire dangereux. Au point de

vue de la morale, la morale même a souvent des résultats fâcheux, mais ceux de l'art sont peut-être plus contestables encore. Nous avons vu une partie des raisons qui font qu'il en doit être ainsi dans une précédente étude, mais il en est d'autres encore.

Sans même insister sur l'idéalisation de types immoraux, et sur le grief souvent fait à l'art de revêtir de son charme des conceptions dangereuses, il faut reconnaître que lorsqu'il veut construire un idéal et le faire accepter, l'art se tire généralement assez mal de cette tâche. Et, pour illustrer ceci, il me suffira sans doute de rappeler l'œuvre de deux romanciers très différents de tendances morales et littéraires, et de valeurs aussi : Octave Feuillet et Emile Zola (dans ses derniers romans). Le premier nous a présenté des anges de dévouement qui se comportaient de la façon la plus malfaisante. Le second, qui avait montré tant de puissance alors qu'il n'était point hanté par des préoccupations morales, a vu son talent diminuer sans de bien sérieuses compensations quand il s'est laissé diriger par elles, et je ne crois pas que *Fécondité*, *Travail* ou *Justice* aient beaucoup fait aimer et fortifié l'idéal du romancier.

Il y a presque toujours quelque chose de gauche, de maladroit, d'antiartistique, et même de repoussant dans les œuvres où éclate le parti pris de faire servir l'art à la formation d'un idéal à réaliser. Mais quand la morale sort spontanément de l'œuvre, comme un fruit sur un rameau, on ne peut guère s'y fier davantage, et le fruit est souvent vénéneux.

Il faut tenir grand compte ici des variétés individuelles. Chacun prend les choses selon sa nature. Il est possible que la lecture des *Fleurs du mal* ait fortifié certaines âmes, que celle de *Paul et Virginie* ait contribué à en gâter d'autres.

Mais les inconvénients de l'art à ce point de vue ne lui appartiennent pas à lui seul. La morale les présente aussi et l'activité morale peut aller contre son propre but. Une prédication morale, ennuyeuse — et on la trouve facilement ennuyeuse quand on ne partage pas les idées du prédicateur, — des conseils répétés, une rigueur excessive peuvent déterminer des réactions assez vives et faire reculer l'idéal qu'ils devaient servir.

Ce qu'il faut admettre surtout, c'est que l'art va exciter et encourager les tendances qui dominent dans une société, parfois en les transformant selon la nature de l'artiste, qui, par son influence personnelle, peut renforcer, affaiblir, ou dévier certains courants de sentiments et d'idées.

L'art est ainsi, jusqu'à un certain point, un auxiliaire de la morale régnante, qui, elle aussi, idéalise et cherche à développer

une partie de la nature humaine telle qu'elle existe à une époque donnée. Mais, pour des raisons que nous avons déjà vues, il réagit peut-être encore plus contre elle en donnant une revanche aux sentiments et aux idées qu'elle a comprimés, en les idéalisant et en les fortifiant. Tout cela est assez irrégulier et compliqué, mais à prendre les choses en gros, on peut considérer l'art comme une sorte de lentille où viennent émerger, pour en ressortir groupés en faisceau, les sentiments, les tendances, les idées qui agitent le monde. Il en est de plusieurs sortes, de puissances diverses et de qualités différentes. Dans l'immense fouillis de la vie sociale, chaque auteur, quelle que soit la complexité de son œuvre, fait un choix, concentre et stylise certains faits, certaines tendances, il les transforme en un idéal, élevé ou bas, supérieur ou inférieur en somme à la réalité, mais qui la corrige toujours sur certains points, et la rend à certains égards plus systématique. Par là il a certainement une action morale. Il contribue à créer un idéal et cet idéal va tendre à se réaliser par l'abaissement forcé de la barrière qui sépare l'art de la vie. Ainsi l'œuvre d'art est un des moyens par lesquels la société se transforme elle-même, au moyen d'une sorte d'action réflexe. L'artiste est au centre de cette action, c'est lui qui reçoit de partout les impressions et qui les renvoie transformées.

Cette fonction de l'art présente encore un danger qui n'est pas spécial à l'art. Notre idéal, qu'il soit esthétique ou moral, industriel ou politique, c'est en somme une nature irréelle, inventée par nous, que nous tendons à substituer à l'autre. Nous introduisons notre fantaisie non seulement dans notre représentation de la nature, mais même dans la nature vraie.

Cela est périlleux. Connaître et comprendre la réalité, c'est à peu près impossible ; mais tenter consciemment ou non de la recréer sans l'avoir connue et comprise, cela est une entreprise encore bien plus risquée.

Naturellement plus la transformation de la nature est considérable, et plus elle est prise au sérieux, imposée à l'activité pratique, plus aussi elle est dangereuse. Se borner à rêver un changement déjà connu, déjà expérimenté, cela est assez inoffensif, mais cela ne constitue pas non plus un idéal très élevé, et le danger de l'idéal est malheureusement à peu près proportionnel à sa hauteur. Mais, au contraire, imaginer des choses très différentes des choses réelles, préparer, même sans le vouloir, des transformations encore inexpérimentées, cela est grave. La chenille peut aspirer à devenir papillon, l'enfant à devenir homme,

sans un risque excessif; l'homme n'a pas les mêmes droits à s'imaginer qu'il deviendra, plus tard, un ange.

La réalité a pour elle qu'elle existe. C'est chose grave que d'y toucher. Il y a toujours quelque risque à tâcher de l'améliorer. L'esprit de l'homme est si borné, si aveugle, si présomptueux aussi que ses meilleures intentions sont souvent suivies des pires effets. Observez autour de vous les projets qui éclosent, et qui représentent autant d'idéaux à réaliser, petits ou grands, et voyez combien se réalisent en effet. Il est presque impossible d'organiser une partie de campagne quinze jours d'avance et de suivre fidèlement le plan qu'on s'est tracé. L'idéal est très modeste en de pareils cas, et ne renferme que peu d'éléments. Il faut pourtant, pour le réaliser, de l'initiative, de la ténacité, de l'esprit de suite, de la clairvoyance et de la précision, un certain esprit d'organisation, et encore n'évite-t-on pas les déconvenues. Qu'est-ce donc lorsqu'il s'agit de fonder une grande industrie, ou, à plus forte raison, de refondre complètement une société?

En ce sens la morale, la pratique en général supposent souvent un certain amour du risque ou de la résignation ou encore la méconnaissance des conditions de notre activité. Mais il ne s'agit point seulement ici d'un risque spéculatif, il s'agit de savoir si l'on ne va pas contrarier ses propres intentions, si l'on ne ruinera pas l'idéal abstrait que l'on aime en voulant l'incarner dans une forme mal choisie, impossible à réaliser ou ruineuse, et que nous sommes peut-être incapables de choisir convenablement à l'avance si l'on ne va pas détruire l'humble et pauvre harmonie de la réalité par le désir qu'on a de l'améliorer. Et comme nous ne pouvons tout prévoir, c'est à un jeu où le hasard tient sa place que nous jouons notre avenir, l'amélioration de la vie humaine ou le sort de la patrie.

Dans la formation de cet idéal qui va s'imposer plus ou moins à notre activité, l'art et la morale ont chacun leurs dangers. La morale y met plus de rigueur et de prudence, et son idéal doit être, pour cela, moins périlleux, quoique cela ne soit pas toujours vrai. Mais l'art nous impose moins son idéal, il ne prétend pas nous obliger à le prendre au sérieux et à lui faire diriger notre conduite, et, par là, il ne présente pas les mêmes dangers que la morale.

Que les considérations précédentes soient des conseillères de prudence, c'est leur meilleur rôle. Mais il ne faudrait pas se laisser trop influencer par elles.

Tout d'abord, il faut bien considérer que la formation d'un idéal, et même de plusieurs idéaux, d'ordres divers, artistique,

moral, scientifique, religieux, industriel ou simplement pratique, est une nécessité de notre vie, et une nécessité continuelle. C'est un des moyens par lesquels le monde se transforme et parfois s'améliore. Et c'est également un autre de ces moyens qu'une théorie de l'idéal et une critique de son rôle — et sans doute y retrouverait-on le même procédé, — mais si nous devons critiquer l'idéal, il serait vain, dans une espèce en formation comme la nôtre, et il serait dangereux, si même il était compréhensible, de vouloir en arrêter les formations et les développements.

VII. — La supériorité morale de l'art.

Nous pouvons maintenant constater, à ce qu'il me semble, que l'art a de sérieux avantages, au point de vue moral, sur la morale elle-même.

Il s'impose moins, et il est, par essence, infiniment plus simple, plus large et plus varié. L'idéal moral est plus unifié, plus étroitement systématisé. On ne peut en accepter qu'un à la fois. Au point de vue artistique, je puis admirer à la fois Rembrandt et Léonard, Watteau et Philippe de Champaigne, placer à la même hauteur Ingres et Delacroix. Rien ne m'empêche non plus d'admirer et d'aimer, à ce point de vue, différentes morales, celle de Kant et celle du bouddhisme. Mais la morale, à son point de vue, m'interdit de les accepter toutes deux à la fois. Il faut rejeter les deux ou faire un choix, n'en prendre qu'une. Je ne puis réaliser à la fois l'idéal païen et l'idéal chrétien.

Mais si la morale veut nous obliger à faire un choix, elle ne nous fournit pas les moyens de le faire bien. On peut être certain que tout idéal moral est incomplet, faux, dangereux et par suite immoral. Nous ne pouvons pas être arrivés à la vérité absolue. Et l'art nous permet d'élargir notre choix, de ne pas nous immobiliser dans une conception étroite et fausse. Il laisse à des idéaux très différents, que nous ne pouvions accepter tous comme obligatoires, que nous ne saurions pas concilier, le pouvoir de vivre, de se développer, de tenter plus ou moins ouvertement de s'adapter à nos besoins, à nos tendances, à nos convictions ou à nos hypothèses.

Cette vie des désirs, des idées, des idéaux de conduite dans le parc réservé de l'art leur permet de grandir, de s'harmoniser, de dégager peut-être quelque caractère latent que nous n'avions pas su reconnaître ou prévoir, et qui deviendra le noyau d'une conception nouvelle, grâce à l'art qui l'aura abrité et préservé. Et l'art peut nous conserver ainsi les éléments d'un équilibre plus large,

que la morale régnante, trop sévère ou trop aveugle, repousserait et ferait volontiers disparaître. Il facilite les transformations de la conduite et de la théorie de la conduite. Il accepte et nous fait garder, précisément parce qu'il nous permet de ne pas les prendre trop au sérieux, de ne pas les accepter immédiatement comme vrais et comme bons, des conceptions, des sentiments, des impressions, que la morale d'aujourd'hui repousse, mais qu'accueillera peut-être la morale de demain et qu'elle voudra même imposer.

L'art nous permet ainsi — et je ne considère ici que les services qu'il rend à la morale même — de nous faire un idéal beaucoup plus riche et beaucoup plus souple. Dans l'idéal moral, l'étroitesse, les préjugés dominent toujours trop. Il est trop peu critiqué, et trop peu vivant; on l'accepte un peu comme la table de multiplication. Mais ceux mêmes que leurs idées morales rendent les plus étroits en matière d'art tolèrent ici plus de liberté.

L'art est plus souple et les conceptions de la vie qu'il nous offre nous enchaînent moins, même si elles nous plaisent, que celles de la morale. C'est une chose très grave que d'accepter sérieusement et résolument une conviction morale. La vie entière en dépend, et même la vie future pour ceux qui y croient. L'erreur est dangereuse. Des individus, des peuples se sont ruinés, ont péri, sont tombés dans une irrémédiable décadence pour avoir mis en pratique de fausses conceptions de la vie et du monde. Sans doute des raisons profondes les y ont poussés que n'aurait pas équilibrées la sagacité d'une bonne critique. L'acceptation d'une croyance n'en reste pas moins périlleuse. Et il n'en est pas moins utile d'entretenir une certaine habitude artistique, de recommander et d'employer le procédé de la contemplation désintéressée. Cela permet, et souvent sans qu'on s'en doute, de faire faire aux idées, aux doctrines, aux projets d'action ou de réforme, une sorte de stage, d'entretenir la souplesse de l'esprit et de l'empêcher de se fixer trop vite. L'art prépare ainsi, à ce point de vue, une sorte de provision d'idées, de sentiments et de conceptions qui attendent leur heure pour agir. Et même s'il arrive qu'en nous habituant à l'attitude artiste nous finissons par la prendre quelquefois même à l'égard de la morale que nous pratiquons, — ou que nous croyons devoir pratiquer — cela ne sera pas toujours un mal. Nos vérités morales ont toujours quelque chose de provisoire et de caduc.

L'art possède ainsi, par la combinaison d'actions un peu compliquée que nous avons étudiée, les avantages du scepticisme d'attente, il permet comme lui la lutte et l'organisation libre des systèmes. Il n'a pas les mêmes inconvénients. Il laisse une croyance

morale sérieuse coexister sans trop de contradiction et sans lutte immédiate avec les représentations, concrètes ou abstraites, d'autres conceptions de la moralité, qui peut-être aideront à la compléter ou à la remplacer. Il fait vivre en nous toutes ces idées avec tous les sentiments qui s'y adjoignent sans nous demander de les juger, et de choisir entre elles. Elles peuvent ainsi évoluer sans trop de conflits.

Non seulement l'attitude artiste peut ainsi empêcher l'acceptation trop prompte d'une morale étroite ou en préparer la correction, mais elle l'empêche aussi de porter tous ses mauvais fruits. Nos conceptions esthétiques influent sur notre conduite, car la barrière qui sépare l'art de la réalité n'est pas, nous l'avons vu, infranchissable, l'art peut empêcher ou adoucir le fanatisme moral, et sans doute l'époque de la Renaissance pourrait fournir des illustrations, tant pour l'adoucissement de la morale — et parfois aussi pour sa corruption, — par l'art, que pour l'aversion de l'art jointe à l'étroitesse et aussi à la force des idées morales. Au reste, l'art peut aussi nous représenter et nous faire sentir même la beauté et la bonté spéciale du fanatisme, mais par sa nature même il en atténue plutôt les effets.

Ainsi l'attitude artiste amoindrit le danger des idées régnantes, et aussi le danger des idées nouvelles. Les premières sont souvent un peu affaiblies par la coexistence, dans l'esprit, d'idées qui, sans être acceptées comme fondées, peuvent cependant, par cela seul qu'elles sont représentées, avoir quelque force. Et quant aux idées nouvelles, il ne faut pas oublier qu'elles sont souvent dangereuses quand elles naissent. Elles sont encore imparfaites, gauches, pauvres, raides, trop simples ou trop incohérentes, mal adaptées à la vie, incapables de favoriser efficacement les relations sociales. Elles ont besoin, avant d'être éprouvées par l'action réelle, de s'épurer, de se fortifier et de s'enrichir.

C'est ce que l'art leur permet de faire en les abritant dans son domaine en dehors du monde réel. Mais en même temps qu'il les préserve des chocs de la réalité, il préserve en même temps la réalité de leur action prématurée, maladroite et dangereuse. Il permet à l'esprit, à la vie sociale de se préparer à les accueillir sans dommage, et plutôt à en profiter. Il leur épargne un certain nombre d'essais prématurés et de périlleuses aventures.

Voici un autre avantage de l'art : la philosophie, la morale s'adressent surtout à l'intelligence abstraite. C'est leur faiblesse parce que cela restreint leur influence, et c'est leur mérite parce que l'appel au sentiment est trop souvent un moyen de suppléer

à la mauvaise qualité des arguments, qu'il égare facilement, et que, s'il est parfois légitime, il y a souvent de la probité à s'en passer lorsqu'on veut procéder avec rigueur.

Mais l'art qui n'a point pour fonction de rechercher la vérité, s'il la trouve ou s'il la possède parfois, n'a point à se gêner sur les moyens de la mettre en lumière et d'en pénétrer les esprits. Et c'est pour lui un devoir presque courant et même une nécessité de faire appel au sentiment et à l'imagination. C'est aussi une force immense et un moyen efficace d'agir sur les esprits. Même il donne au raisonnement un aspect assez particulier. Les faits sur lesquels il l'appuie, il les dénature, il les transforme ou il les invente pour le plus grand profit de l'idée. Nous ne saurions exiger d'un romancier ou d'un auteur dramatique qu'il ne nous expose que des faits exacts.

Un philosophe, un sociologiste qui voudraient nous rendre favorables à l'abolition de la peine de mort rechercheraient des faits vrais et précis, les analyseraient, tâcheraient d'en montrer la nature essentielle, les causes et les conséquences, essaieraient d'en tirer des conclusions sur les rapports de la peine de mort avec les civilisations diverses, sur ses effets de répression et de prévention, sur sa convenance avec notre âme actuelle, nos tendances, nos besoins, nos croyances morales ou religieuses. Comparez avec ce que fait un littérateur. Il invente le cas d'un condamné à mort, il le fait revivre devant nous, invente et décrit ses impressions. Il a été assez habile ou assez honnête pour ne pas chercher à nous inspirer une pitié spéciale, qui dériverait de la nature de son crime, mais il a tâché de nous inspirer une horreur absolue pour cette soudaine rupture de vie, de sentiment et de pensée que produit la peine de mort[1]. Et d'autre part il a ramassé une historiette, un fait divers assez vulgaire qu'il a transfiguré, idéalisé, romantisé[2]. Il a transformé en types sympathiques et nobles des assassins grossiers, odieux[3], et il a construit sur leur histoire transformée son édifice artistique et moral. Il a tiré ou suggéré des conclusions avec autant de zèle et plus de conviction que n'en devrait avoir un philosophe. Il n'est pas besoin d'insister sur les avantages de ce procédé qui s'adresse à tout notre être et met en jeu, avec puissance, cette « logique des sentiments » qu'étudiait récemment M. Ribot. Il faut voir aussi en quoi il demeure inférieur.

1. *Le Dernier jour d'un condamné.*
2. *Claude Gueux.*
3. Voir, dans l'ouvrage de M. E. Biré, *Victor Hugo après 1830*, la véritable histoire de Claude Gueux.

L'influence, plus forte, est moins pure, et quand l'œuvre s'adresse à des esprits abstraits, ceux-ci entrent aisément en méfiance. Même lorsque les bases de l'édifice sont solides, il craint d'avoir affaire à un carton-pâte, habilement déguisé en roc. Et une certaine partie des autres écoute l'histoire qu'on lui raconte comme elle écouterait *Peau d'Ane*, et avec le même genre de plaisir et d'intérêt.

Il faut bien avouer qu'il y a toujours dans ce rôle persuasif de l'art quelque chose d'équivoque et d'un peu malhonnête, comme dans toute suggestion, comme dans les mensonges qu'on fait aux enfants pour les empêcher de faire ce qu'on veut leur interdire. Et le mensonge de l'art se complique singulièrement ici. Tout d'abord il est entendu qu'il s'agit d'une œuvre d'imagination, qui va nous ouvrir un monde fictif, nous construire un univers destiné à nous faire oublier l'autre. Puis on est censé nous replonger dans le réel, et le monde fictif est surtout là pour nous faire penser à l'autre, au monde vrai, et l'on prétend nous faire appliquer à celui-ci les idées et les sentiments que nous aurons pris et ressentis dans l'autre. Il y a une simulation du monde vrai par un monde fictif, c'est la simulation ordinaire de l'art, et puis une étrange simulation inverse d'un monde esthétique fictif par un monde qu'on veut nous faire considérer comme vrai. Il y a simulation de vérité et simulation de fiction à la fois, et ces deux simulations s'appuient l'une sur l'autre, se complètent et s'harmonisent tout en se contrariant, et le lecteur est ainsi entraîné sans bien savoir pourquoi et sans se rendre un compte exact de la situation. Les faits ne sont pas vrais, mais ils sont présentés comme tels, et en même temps nous savons que l'auteur, écrivant une œuvre littéraire, a pu et dû les dénaturer, mais nous ignorons dans quelle mesure il l'a fait, et ils restent peut-être possibles, et les mêmes conclusions que nous en voyons tirer, on pourrait tout de même les tirer peut-être de faits absolument vrais, que les faits racontés représentent et symbolisent. Tout cela est très vague et laisse l'esprit assez libre et flottant. Et l'auteur, s'il est scrupuleux et clairvoyant — qualités rares, — ne cherchera pas à nous tromper, mais en tout cas il cherchera surtout à nous persuader par la puissance ou le charme de son imagination et de son style, par ses qualités d'artiste qui ne prouvent pas grand' chose, mais qui sont de puissants instruments pour s'attacher le lecteur, pour le forcer à réaliser en lui les idées et les sentiments qu'on lui suggère, et par suite pour les lui faire accepter, les unes comme vraies, les autres comme bons, d'autant plus volontiers qu'on a mis plus de génie à les éveiller en lui.

Il y a en tout cela bien de la simulation, du truquage, du trompe-

l'œil. Il faut bien se dire qu'il y en a partout, et ce serait une illusion, utile peut-être, mais assez naïve, de croire qu'il n'y en a point dans les raisonnements abstraits des philosophes et des moralistes. Mais il y en a moins et de moins essentiels.

Il est tout naturel que bien des auteurs se soient servis de l'art pour faire accepter leurs idées, pour les lancer au moins et préparer la moisson future qu'il faut laisser naître et mûrir. Nous en avons déjà vu plusieurs cas, et, si l'on voulait les citer tous, il faudrait faire une revue à peu près complète de la littérature. Rappelons donc simplement et un peu au hasard : Pascal, La Fontaine, Molière, Montesquieu, Voltaire et Diderot, George Sand, Vigny, Hugo, Dumas fils, et tant d'autres qu'on pourrait nommer sans sortir même de la littérature française. Et nous n'aurions pas besoin d'aller chercher des œuvres comme *Claude Gueux* ou comme *la Case de l'oncle Tom* pour montrer l'influence voulue de l'art sur la vie, les sentiments et les idées qui s'y rapportent. Chez de purs artistes, même chez ceux qui ont eu la plus grande aversion pour la prédication et la littérature à thèses, chez Flaubert par exemple, ou même chez Gautier et chez Maupassant on trouve, on peut prendre une conception de la vie et du monde et, par suite, on peut prendre les éléments ou la base d'une morale, d'une direction de la conduite. L'art reste une force sociale et morale (en un sens large, positif ou négatif, supposant seulement une influence organisatrice réelle, et une action sur le monde réel), même lorsqu'il y prétend le moins.

VIII. — L'art et la vie réelle en général.

Nous avons, dans tout ce qui précède, parlé de la morale en un sens très général. Nous l'avons opposée à l'art comme l'action réelle dans le monde réel s'oppose à la création imaginaire d'un monde fictif. La morale ainsi entendue comprend, au moins à certains égards, tout ce qui se rapporte à la recherche du vrai, et par conséquent à la philosophie et à la science, comme tout ce qui se rapporte à la recherche théorique et à la pratique du bien, à la morale proprement dite, à la politique, à toutes les techniques en général.

En disant que l'art, immoral par essence, était parfois plus moral que la morale même, nous avons dit, par conséquent, que l'art, tout en allant essentiellement aussi contre la philosophie, contre la logique, contre les techniques, pouvait cependant, en certains cas, les servir, et les servir mieux qu'elles ne peuvent faire elles-mêmes. En effet, l'art, cela résulte d'ailleurs des exemples allégués déjà, ne s'occupe pas moins à répandre des croyances et des idées qu'à

exciter des sentiments et à diriger la conduite. L'un ne va guère sans l'autre. L'action morale de l'art, dans les cas que j'ai rappelés, s'exerce par la création ou par la propagation d'idées, d'opinions et de croyances, et il ne cherche pas moins à former et à rectifier les idées qu'à modifier les mœurs.

Naturellement son action s'exerce, en tout ce qu'il fait, par ses procédés spéciaux, par sa logique propre, compliquée et souple. Mais si l'on peut l'opposer à la manière plus rigoureuse de la science et de la philosophie, il faut reconnaître aussi sa ressemblance avec les procédés habituels selon lesquels se forment la plupart de nos opinions.

On peut voir, parfois, dans une administration, un homme pourvu, sans titres officiels, et sans valeur personnelle bien notable, d'un petit emploi, dans des temps un peu troublés, par la faveur d'un haut personnage, ou la pression de quelques amis influents. Peu à peu il progresse, étend son influence, s'impose de plus en plus, et, sans qu'on ait bien vu pourquoi ni comment, se trouve, un beau jour, installé définitivement dans une fonction importante avec une puissance redoutable.

C'est ainsi que poussent beaucoup de nos opinions. Elles entrent en nous dès l'enfance sans que nous puissions les critiquer, ou plus tard, au hasard d'un entretien, d'une lecture, ou par la volonté expresse de personnes qui ont l'autorité, par une suggestion involontaire d'un ami. En religion, en politique, en morale, la plupart des gens se font ainsi la plupart de leurs idées, et chez tous ce procédé a eu sa part d'influence. L'art sous toutes ses formes y contribue d'une manière efficace, mais il n'est qu'une suggestion parmi tant d'autres. Et si nous n'avons examiné que ses formes élevées, il ne faut pas cependant méconnaître ses formes les plus basses qui se raprochent beaucoup plus des autres procédés de suggestion. Ils connaissent bien la force de cette logique troublée et compliquée, ceux qui multiplient les images populaires ou les récits de circonstance dans les journaux ou les brochures à bon marché pour imposer à l'opinion l'admiration d'un général ambitieux, ou lui faire accepter telle ou telle opinion sur une grande affaire qui divise les esprits. Naturellement la valeur de la propagande dépend de la valeur de la cause, plus encore que de celle des moyens.

L'art a pour effet, comme la suggestion hypnotique à laquelle M. Souriau l'a comparé dans un intéressant ouvrage, d'amoindrir ou de transformer les résistances, les inhibitions qui s'opposent à l'introduction dans un esprit d'une idée ou d'un sentiment.

Par là, il diffère du raisonnement abstrait, de la méthode rationnelle et critique qui au contraire les provoque. Mais l'art protège les idées en élevant autour d'elles une barrière qui les empêche de déployer toute leur énergie, mais qui peut s'abaisser plus tard, ou disparaître avec opportunité. Aussi tout en allant naturellement, en dehors du monde réel, contre la morale et la logique, peut-il les suppléer et, en les suppléant, les servir. Il faut lui reconnaître une fonction morale et logique en ce sens qu'il remplit parfois avec plus d'efficacité qu'elles, la fonction que la logique et la morale devraient remplir. Et il utilise ainsi une adaptation particulière de ses forces et de ses qualités qui les retourne contre son principe essentiel.

IX. — Conclusion.

Le rôle moral de l'art apparaît comme très important. Grâce à sa liberté, à sa souplesse, à la richesse des moyens qu'il emploie, à la force de leur action, il est admirablement outillé pour inventer des idées, des sentiments, les faire vivre en paix, leur laisser le temps de se développer et de se répandre.

Leur action est rendue bonne et possible par l'étroitesse et les défauts positifs de la morale. L'humanité ne peut avoir la prétention d'avoir encore trouvé une morale parfaite et définitive. Toutes nos conceptions morales sont imparfaites, mêlées, transitoires. Et cependant elles croient se devoir à elles-mêmes de se prendre au sérieux. L'art peut corriger heureusement ce qu'elles ont de trop étroit et de trop impérieux. Aussi est-il souvent plus moral que la morale même. Il représente à bien des égards la morale de l'avenir, une morale plus belle, plus pure, plus haute que celle que la morale nous offre. Il nous ouvre de larges et belles perspectives sur des mondes divers, semblables au nôtre, supérieurs, inférieurs. Et sans doute ces mondes sont fictifs et en dehors de la réalité. Mais par cela seul qu'ils sont conçus par l'homme et pour l'homme, ils tendent à se mêler au réel, à se réaliser eux-mêmes. Et le rôle de l'art est ainsi supérieur, sur bien des points, à celui de la morale au point de vue de la moralité même. Et sans doute encore les mondes de l'art ne sont pas tous des mondes supérieurs. Mais même ceux qui ne valent pas en somme le monde vrai le dépassent à certains égards, par les qualités que l'art donne à ses créations, par l'harmonie particulière qu'il y introduit et qui constitue l'œuvre d'art.

Que l'œuvre d'art puisse être, d'ailleurs, réellement immorale,

et tende à faire dévier l'humanité en un état inférieur, cela n'est guère contestable. Mais comme tout mal renferme cependant quelque bien, comme tout mal est même peut-être, considéré d'un certain côté, une forme plus ou moins haute du bien, il n'est point d'œuvre d'art dont on ne puisse tirer parti pour élever l'esprit humain. Des œuvres comme les *Fleurs du mal* peuvent servir à développer des sentiments élevés, un peu douteux peut-être, et dangereux s'ils sont mal utilisés, mais précieux cependant : l'amour de la splendeur et de l'harmonie, le mépris des vulgarités, une amertume dédaigneuse qui peut s'employer en un bon sens, un sentiment profond des rapports des choses et de leur relativité, un sens assez haut de l'indépendance, etc. Inversement des œuvres saines, vertueuses ou pieuses peuvent éveiller, selon les gens et les cas, des impressions troublantes et malsaines.

Les effets varient selon les différences des esprits et des milieux. Toute œuvre d'art un peu haute peut être un instrument de ruine ou de grandeur, selon qu'elle sera employée d'une manière ou d'une autre. Il est toujours possible de faire dévier l'art, de le faire sortir de son domaine pour l'attirer dans la pratique. C'est l'affaire de chaque individu de l'employer de son mieux, c'est l'affaire de chaque société d'en tirer le meilleur parti possible. L'emploi individuel, l'emploi social des forces dont nous disposons détermine pour une grande part la nature, l'importance, la qualité de leur valeur.

Ainsi d'une part l'art est essentiellement hostile à la morale, d'autre part il la sert tout de même et remplit parfois son office mieux qu'elle ne le peut faire elle-même.

Son immoralité foncière et sa moralité accidentelle sont très étroitement unies l'une à l'autre et celle-ci dépend de celle-là. C'est parce que l'art introduit forcément dans le monde, une scission, une décoordination, un dédoublement qu'il peut, en certains cas, préparer, contribuer à réaliser une unité plus haute, une harmonie supérieure. C'est parce qu'il est immoral qu'il peut être plus moral que la morale.

Il y a là évidemment une déviation de son principe, et il y a aussi l'application d'une de ses qualités. Mais ce double fait est un phénomène constant dans le monde de la psychologie et de la sociologie, et l'art comme fait psychique et comme fait social ne pouvait manquer de le présenter. Dès qu'un phénomène se produit, immédiatement les systèmes psychiques et sociaux cherchent à l'utiliser. Ils agissent sur lui pour le transformer, se l'adapter, tandis que lui-même cherche à tirer parti des autres. Une passion

dominante, comme l'amour, par exemple, fait interpréter, ou dévier vers elle, les sentiments, les impressions, les idées, cherche à provoquer des actes, écarte ce qui ne peut lui servir. Mais quand un fait comme l'art se produit, toutes les forces psychiques et sociales cherchent à s'en servir, et lui cherche aussi à profiter d'elles. L'amour, par exemple, y trouve un auxiliaire, un amoureux se fait volontiers poète par occasion, mais l'art aussi emploie constamment l'amour pour créer ses mondes illusoires. La religion se sert de l'art pour orner ses temples, pour chanter les louanges de Dieu, pour frapper en diverses façons l'esprit des fidèles, mais l'art aussi se sert, comme d'une matière esthétique, des sentiments religieux, des croyances et des cérémonies. Chaque force psychique ou sociale a sa tendance propre. Chaque système psychique ou social, par son principe interne, se développerait dans un certain sens, et entraînerait généralement la ruine ou l'avortement de toute organisation, de toute entreprise, ou se montrerait au moins impuissant à la créer, à la faire vivre et grandir, prospérer. Mais chacun en utilise d'autres qu'il détourne de leur but, et chacun est à son tour dévié de sa tendance propre pour d'autres et par d'autres. La science, dont le but essentiel est de connaître, est utilisée par l'industrie, l'industrie par la religion, et ainsi de suite. Ainsi se passent les choses pour l'art et c'est ce que j'ai tâché de montrer.

Il semble qu'il y ait une sorte de sentiment confus de la valeur morale de l'art, et de l'immoralité de nos morales dans le respect dont l'art est entouré, dans ce zèle pour la liberté de l'art que proclament bien des gens dont les principes avoués se satisferaient mieux d'opinions entièrement opposées. Qu'a donc l'art de respectable en soi? Et s'il devait nuire aux plus hautes formes psychiques et sociales, pourquoi ne pas le proscrire, ou tout au moins tâcher de le régler, de le diriger, de l'opprimer au besoin? Le souci de l'esthétique devrait-il l'emporter sur le besoin de la santé sociale? Mais c'est que précisément l'art nous est précieux même comme source et comme propagateur des idées fécondes, utiles, organisatrices. C'est qu'il subvient à la faiblesse de la morale reconnue, qu'il compense ses défauts, qu'il tend à l'élargir et à la corriger. C'est que sans lui le sort de l'humanité risquerait d'être bien pire, et que nous serions opprimés par des doctrines régnantes qui se prendraient beaucoup trop au sérieux, et ne voudraient point convenir de leurs imperfections.

Et n'oublions pas enfin que, comme nous le disions au début de cet article, si l'art est immoral, il l'est par souci de ce qui fait la

morale. L'œuvre de l'art ne se passe pas dans le même monde que celle de la morale, mais elle est de même ordre.

Les types que la morale tend à réaliser, elle les construit d'abord sous forme d'idéal. Elle aussi commence par créer un monde fictif qui donne satisfaction à des tendances comprimées par la réalité. C'est ce que fait l'art. Sans doute l'art n'a pas pour but de les faire passer dans le monde réel. Mais qui ne voit que les deux constructions, faites par des procédés différents et avec des caractères différents et pour des buts différents, peuvent cependant s'appuyer réciproquement, et que chacune des deux peut et doit profiter des changements opérés dans l'autre? Toute une part du travail, l'établissement de l'idéal, peut servir aux deux, être la même pour l'une et pour l'autre, et toutes deux y contribuent. L'accord ne se produira pas toujours, heureusement; les conflits abondent, et si nous savons les comprendre et les utiliser, ils peuvent être féconds.

Enfin on pourrait encore signaler certains rapports plus compliqués de l'art et de la morale. Des sentiments qui s'attachent généralement aux œuvres artistiques peuvent être rattachés à des œuvres pratiques et morales, et l'art rejoint encore ainsi la vie. On peut se préoccuper de la beauté de ses actes, d'une entreprise quelconque, vouloir faire de sa vie une œuvre d'art; on prend ainsi l'attitude artiste vis-à-vis d'actes qui, semble-t-il, ne la comportent pas, mais cette attitude artiste n'est point exclusive de l'attitude morale ou pratique et même elle s'harmonise avec elle, au moins en alternant avec elle et en suggérant à l'esprit des idées et des sentiments qui fortifient ceux que la pratique exige, qui les font triompher ou les complètent. Un homme pratique peut se détacher de temps en temps de son œuvre, la contempler en artiste d'une façon désintéressée, et puiser dans cette contemplation une énergie qui l'aidera à se remettre au travail. Et le gain réel peut être d'autant plus grand que le désintéressement momentané aura été plus complet.

Ainsi se retrouve toujours, à côté de la tendance essentielle de l'art, son rôle dérivé, tel que le lui imposent les conditions sociales dans lesquelles il se produit. Et sa moralité se lie étroitement à son immoralité et dérive d'elle[1].

Fr. Paulhan.

1. Je n'ai guère parlé que de l'idéal moral, psychologique et social. L'art construit aussi un idéal physiologique et son action dans le domaine biologique est analogue, tout en étant moins importante à son action dans le domaine de la morale. Aussi avons-nous eu surtout à parler, dans quelques parties de ce

travail, de l'art littéraire, bien plus que de la peinture et de la sculpture. Par la peinture et la sculpture l'art imite la réalité et la corrige dans son monde fictif, il la rend plus belle ou plus caractéristique, plus systématique, tant par les modifications qu'il fait subir à ce qu'il imite que par les procédés qu'il emploie. Je ne rechercherai pas ici si la vue des chefs-d'œuvre de l'art peut directement influer sur la beauté réelle d'une race. Leur influence, si elle n'est pas impossible, si elle n'est pas même peut-être invraisemblable, reste douteuse. Cependant si cette influence n'est pas bien visible sur la forme fondamentale du corps, du moins peut-elle s'exercer sur cette partie de la forme et de l'expression qui dépend plus directement de nos états d'âme, sur la grâce, l'harmonie, les gestes et les attitudes, la convenance des mouvements. De plus une ressemblance factice de l'homme et de la femme à l'œuvre d'art, s'établit par une imitation voulue. Une statue, un tableau, un roman peuvent contribuer à créer, à transformer des modes, à faire revivre des types anciens. Sans doute ici c'est un art qui influence un autre art, mais celui-ci est si intimement mêlé à la vie réelle qu'il ne peut guère en être séparé.

Une autre action indirecte de l'art sur le physique peut résulter de l'influence de certains sentiments créés ou répandus par l'art; de l'expression habituelle ou voulue de certaines émotions mises à la mode, et qui déterminent d'ailleurs des modes d'allure et de costume. Je rappellerai le type « fatal » répandu par le romantisme.

L'art peut ainsi influer, en bien ou en mal, sur le développement du corps. Peut-être, si la littérature avait moins vanté la finesse de la taille, les femmes auraient-elles moins souffert du corset. Il y a une telle complication des actions et des réactions réciproques de l'art et de la réalité qu'on ne peut toujours discerner la responsabilité de chacun. L'art agit encore en répandant des idées plus ou moins justes sur l'hygiène, ou sur la beauté, en tant qu'elle peut être en rapport avec elle. Mais tout ceci n'a pas besoin d'être développé.

LES « RÉDUCTEURS ANTAGONISTES » DE TAINE

On rencontre assez souvent, dans les résumés classiques de philosophie, de ces théories simples et ingénieuses qui se justifient, semble-t-il, par leur seul exposé et n'ont, en quelque sorte, qu'à se montrer pour forcer l'assentiment. Sont-elles, par surcroît, tombées de la plume d'un penseur illustre, elles passent à l'état de dogmes, et les générations se les transmettent, les yeux respectueusement fermés, jusqu'au jour où quelqu'un, s'avisant de les examiner d'un peu plus près, s'aperçoit tout à coup, non sans quelque surprise, de leur radicale insuffisance.

C'est le cas de la fameuse théorie de Taine sur la rectification par les images réductrices. Tous les manuels, les plus solides aussi bien que les plus superficiels, ceux d'il y a vingt ans comme ceux d'hier, semblent s'être donné le mot pour la reproduire. C'est à peine si quelques-uns hasardent à son sujet de timides réserves. Tous l'acceptent expressément dans son ensemble, ou s'y réfèrent, par voie d'allusion, comme à une conquête définitive de l'analyse. Or on va voir que si jamais théorie de réduction eut elle-même besoin d'être « réduite », c'est assurément celle-là.

Pour la mieux juger, commençons par ramener à ses lignes essentielles cette conception sur laquelle Taine revient à tout instant avec une visible complaisance.

Elle repose tout entière sur un axiome fondamental où l'auteur de l'*Intelligence* ne veut voir — il le dit ailleurs à mainte reprise — qu'une généralisation de l'expérience, et dont, par une inconséquence assez commune chez les purs empiristes, il fait *ici*, sans vouloir, sans oser peut-être le formuler expressément, crainte de paraître retomber dans les errements d'un rationalisme démodé, l'arbitre souverain de l'expérience elle-même : le principe de non-contradiction. « Une loi générale, dit-il, gouverne toutes nos représentations, les plus abstraites comme les plus sensibles. Nous ne pouvons concevoir une figure comme ayant trois côtés et en même temps comme ayant quatre côtés. Nous ne pouvons imaginer une surface comme bleue et en même temps comme rouge. Nous ne

pouvons..., etc. Deux représentations contradictoires arrivant au contact, la première est altérée par la seconde, et cette altération constitue ce qu'en langage ordinaire nous appelons une *négation partielle.* » Cet antagonisme où nous serions tentés de voir un obstacle pour l'esprit ou tout au plus une condition purement négative de son fonctionnement est au contraire un des rouages essentiels du mécanisme mental. « L'arrêt mutuel, le tiraillement réciproque, la répression constituent par leur ensemble un équilibre. » « Pour que les muscles gauches de la face ou de la langue fassent leur effet normal, il faut que les muscles droits correspondants soient intacts; ce contrepoids manquant, la face ou la langue sont tirées du côté gauche. » Pareillement, « pour que l'image fasse son effet normal, c'est-à-dire soit reconnue intérieure, il faut qu'elle subisse le contrepoids d'une *sensation*; ce contrepoids manquant, elle paraîtra extérieure ».

Pourtant, la sensation n'est pas le seul réducteur de l'image. D'autres antagonistes, d'une puissance moindre il est vrai, « suffisent ordinairement et dans l'état de santé pour ôter à l'image son extériorité ». Ce sont d'autres images, « mais coordonnées et affectées d'un recul qui les situe sur la ligne du temps »; en un mot « ce sont les *souvenirs*.... Des *jugements généraux*, acquis par l'expérience, leur sont associés, et tous ensemble ils forment un groupe d'éléments liés entre eux, équilibrés les uns par rapport aux autres, en sorte que le tout est d'une consistance très grande et prête sa force à chacun de ses éléments. » — Là ne se borne pas, du reste, le domaine de la loi de contradiction. « L'effet qu'on vient de voir produit par la sensation correctrice spéciale, par l'enchaînement de nos souvenirs, par l'ordre de nos jugements généraux, n'est qu'un des cas des redressements perpétuels et des limitations incessantes que des incompatibilités et des conflits innombrables opèrent incessamment dans nos images et dans nos idées. Ce balancement est l'état de veille raisonnable. »

Cette théorie met assurément en relief plusieurs vérités bonnes à retenir, et si elle n'avait d'autre tort que celui que relève M. Rabier[1], c'est-à-dire de ne pas convenir à tous les cas, elle mériterait néanmoins d'être conservée comme un bon moyen *entre autres* de vérification. On pourrait même la maintenir en tête de la liste de nos procédés de contrôle, car les cas du genre de celui qu'on objecte,[2] c'est-à-dire ceux où fait défaut tout état primaire du

1. *Leç. de Psychol.*, p. 171.
2. Le souvenir d'un roulement de voiture coïncidant avec l'absence totale de sensations auditives.

même ordre, sont plutôt rares, et, la plupart du temps, tous nos sens étant en exercice, sauf peut-être l'odorat et le goût dont le fonctionnement comme l'intérêt peuvent être jugés intermittents, et nous fournissant même des données constamment variées, nous n'aurions donc que l'embarras du choix entre les sensations présentes susceptibles de réduire l'image similaire remémorée.

Mais cette première critique, la seule qu'on ait formulée à notre connaissance, ne va pas au fond des choses. Le grand défaut de la théorie de Taine est de considérer toujours les faits psychiques dans leur *forme* et de ne jamais s'inquiéter de leur *énergie*; c'est de les étudier dans leur *qualité* sans tenir aucun compte de leur *quantité*. Comme on l'a justement reproché à certains observateurs plus dialecticiens que psychologues [1], Taine semble se placer en face de *la* sensation en soi, de *l'*image, *du* souvenir en soi, sans remarquer que, psychologiquement, toutes ces espèces se confondent sur leurs bords et semblent souvent ne différer qu'au point de vue quantitatif ou dynamique. Et cet oubli d'une des données essentielles du problème tire surtout à conséquence chez un empiriste aux yeux de qui les oppositions apparentes de nature ou de qualité elles-mêmes ou n'existent pas ou se ramènent à des différences du plus au moins. Il ne tend à rien moins qu'à rendre le problème insoluble. Car si l'on confie à la sensation le soin de réduire l'image, comme la sensation, de l'aveu de tous les psychologues, n'est *subjectivement* marquée d'aucun signe spécifique, comme elle n'est à tout prendre qu'une image, on ne voit pas par quel privilège une image chasserait de la conscience une autre image au lieu d'en être chassée elle-même, ni pourquoi le soi-disant réducteur ne serait pas réduit. Qualitativement, une image en vaut une autre.

Mais la sensation, dit Taine, « n'a pas de réducteur ». On comprendrait cette assertion quelque peu tranchante dans la bouche d'un de ces disciples attardés de Zénon pour lesquels était non avenu tout ce qu'avait pu dire Carnéade de la « représentation compréhensive ». Elle surprend étrangement de la part d'un idéaliste et d'un ami de l'expérience.

De quel *droit*, d'abord, la sensation aurait-elle ainsi le pas sur toutes les autres images? Du droit qu'a la *réalité* d'éliminer la simple *apparence*? Mais nous ne faisons pas ici de métaphysique et, d'un côté comme de l'autre, nous n'avons affaire qu'à des apparences. Taine lui-même, en idéaliste avisé, a pris soin de nous avertir que, psychologiquement parlant, la perception n'est qu'une *hallucination*

1. La remarque est de V. Egger.

d'une certaine espèce, une hallucination *vraie*, et nous ne pouvons pas nous prévaloir ici de ce dernier caractère, puisqu'il ne saurait lui être reconnu qu'*après* cette espèce d'examen probatoire dont nous cherchons précisément les règles.

Du droit du plus *fort*, peut-être? Il faudrait pour cela que la sensation eût toujours une intensité supérieure et sensiblement supérieure à celle des images antagonistes. Mais il n'en est rien, et Taine lui-même, dont le livre est assez riche de faits pour défrayer jusqu'à l'argumentation d'un adversaire, nous fournit plusieurs exemples curieux où le simulacre hallucinatoire surpasse en intensité la sensation correctrice spéciale puisqu'il cache à l'halluciné les objets réels qu'il recouvre. Ici la sensation soi-disant irréductible est bel et bien réduite par la pure image. Et si des jugements spéciaux, sur lesquels nous aurons à nous expliquer quelque jour, peuvent intervenir et relever la sensation vaincue, toujours est-il qu'elle ne peut plus se donner pour invincible. Faut-il donc prendre à la lettre certains passages de notre auteur et faire de la victoire une question de date? « Deux représentations arrivant au contact, la *première* est altérée par la *seconde*,... la *première* se trouve affectée d'une négation, etc. » C'est le droit du premier occupant retourné. Dans la crise mentale née de la contradiction, l'avantage appartiendrait à la dernière venue : elle jugerait sa compagne et n'en serait pas jugée.

Mais à supposer que ce soit bien la véritable pensée de Taine [1], et que les mots *premier*, *second*, au lieu d'être de simples synonymes de *l'un*, *l'autre*, indiquent expressément un ordre déterminé de succession, il faut convenir que le critérium serait bien arbitrairement choisi. C'est souvent, pour une représentation, un immense avantage psychologique et pratique d'être la dernière en date, c'est-à-dire d'être plus rapprochée du présent que son antagoniste, et, à plus forte raison, d'être le présent vivant et vibrant, quand l'autre n'est plus que l'écho plus ou moins amorti du passé :

« .... nam quod adest praesto
.... in primis placet et pollere videtur » [2].

Mais ce ne saurait être un avantage logique, et si nous sommes tenus, quand nous mettons en parallèle deux représentations rivales, de considérer l'ordre suivant lequel elles se sont succédé dans notre conscience, c'est précisément pour être plus sûrs d'en

1. Ce dont nous doutons fort, car il parle ailleurs (t. Ier, p. 124) de *réciprocité*, d'arrêt *mutuel*.
2. Lucrèce, V, v. 1408, 1409.

faire abstraction, quand le moment sera venu de décider entre elles, c'est afin d'ôter à la plus récente le privilège immérité qu'elle tient de sa place dans la durée. C'est ainsi qu'on mesure les épées avant une rencontre, non, certes, pour favoriser un des combattants, mais au contraire pour égaliser autant que possible les chances.

Ainsi la sensation ne tient sa vertu réductrice, quand elle la possède, ni de son essence absolue, qui par hypothèse ne peut être qu'*inférée* et inférée *après* la réduction, ni de sa *place* dans la durée, qui est plutôt propre à nous donner le change qu'à nous renseigner sur sa valeur véritable. Elle ne saurait donc la devoir qu'à sa force intrinsèque ou à l'appui qu'elle reçoit d'autres représentations particulières ou générales, actuelles ou antérieures. Ce n'est pas la sensation la plus *authentique* qui l'emporte; ce n'est pas non plus la *dernière arrivée*. C'est la plus *vigoureuse* par elle-même ou la mieux appuyée, la plus *recommandée* par d'autres vérités. Or Taine ne dit rien de la première condition; il glisse beaucoup trop rapidement sur la seconde qui est capitale, et enfin il lui arrive de prendre l'une pour l'autre, comme dans sa théorie de la « sensation correctrice spéciale » où c'est en réalité, on va le voir, un *jugement* et un jugement *a priori* qui est appelé à jouer le rôle décisif.

Toute sensation n'est pas propre à faire office de réducteur de l'image et ce n'est pas, par exemple, le *bruit* que *j'entends* qui pourra par lui-même me faire douter de la *lumière* que je crois *voir*. Il est clair que la sensation réductive doit être *de même espèce* que l'image à réduire. Mais ce n'est pas assez, il faut en second lieu qu'il y ait entre les deux représentations, et au bénéfice de la première, une différence *d'intensité* assez grande pour que les rôles ne soient pas renversés, l'intensité étant ici, par hypothèse, l'unique élément *différentiel*. Il faut, enfin, qu'elles soient *incompatibles*, c'est-à-dire qu'elles ne puissent se superposer ou se juxtaposer sans se détruire.

Or si les deux premières conditions sont souvent remplies, on va voir que la troisième ne l'est pour ainsi dire jamais; les exemples mêmes que cite Taine en font foi. Et en poussant plus loin l'analyse on reconnaît que dans ces cas fort rares où il y a *incompatibilité* entre deux sensations, cette incompatibilité n'est pas à vrai dire *sentie*, mais *affirmée*. Elle n'est pas affaire *d'expérience*, mais *de raison*. Elle ne se *constate* pas à la manière d'un fait, elle se *déduit* d'une vérité plus haute et plus sûre. Bref, on ne *l'éprouve* pas, mais on la *prouve*.

Examinons tour à tour, pour nous en convaincre, nos différents sens.

Pour le goût, l'odorat et l'ouïe, le problème est tout résolu.

Leurs données peuvent être aussi *disparates* qu'on voudra; elles ne sont jamais *contradictoires*; et bien qu'elles puissent, en fait, se chasser l'une l'autre de la conscience, elles ne se chassent pas pour cela de la raison, ou si l'on veut, de l'assentiment; bref elles peuvent *s'éliminer*, mais elles ne peuvent pas se *réduire*. La raison en est sans doute que ces trois catégories de sensations n'impliquant aucun élément spatial, l'idée d'impénétrabilité ne leur est pas applicable. Quoi qu'il en soit, il y a là une distinction capitale qui paraît avoir échappé à la clairvoyance de Taine, et qu'il est indispensable de mettre en pleine lumière.

D'abord, deux saveurs différentes telles que le sucré et l'acide, deux odeurs différentes, telles que le musc et la violette, deux sons différents, comme un coup de trompette et un arpège de violon, peuvent fort bien se superposer dans la conscience sans que nous soyons le moins du monde obligés ou tentés de transformer en image l'un des deux éléments de ces couples, pour lui faire subir ensuite un déplacement en avant ou en arrière sur la ligne fictive de la durée.

A cet égard, l'exemple fort agréablement développé, du reste, de Taine, loin de confirmer la théorie qu'il défend, nous en paraît une réfutation décisive. Rappelons-en les traits essentiels. « Je suis couché... à l'ombre d'une haie, écoutant de petits cris d'oiseaux et le long bruissement des insectes...; tout d'un coup... un roulement lointain qui va s'enflant et... arrive sur moi comme un tonnerre;... c'est un train de chemin de fer qui passe.... Le roulement strident s'affaiblit, s'efface... je n'entends plus que le murmure indistinct de la campagne.... Mais, dans ce silence, l'image du fracas retentissant persiste, disparaît, reparaît.... A chacune de ses rentrées, l'image se trouve en conflit avec le groupe des sensations qui sont alors présentes.... Je ne puis pas me représenter à la fois comme tranquille, couché, entendant de petits bruits vagues, et comme surpris, sursautant, assourdi par un violent tapage. »

Ici le contraste est complexe : il porte à la fois sur des images tactiles et sur des images sonores. Laissons de côté les premières dont nous étudions le rôle un peu plus loin, et attachons-nous aux secondes.

Nous ne voyons pas, pour notre part, la contradiction dont parle Taine. Il n'y a même pas là une incompatibilité de fait : je puis entendre à la fois deux bruits *réels* d'intensité très inégale, par exemple le léger grattement de ma plume sur ce papier ou le tic-tac de cette pendule, et le fracas de la lourde voiture qui roule au même moment sous mes fenêtres. De même je puis entendre

simultanément, comme ils se produisent simultanément dans la réalité, le chant des cigales et le grondement haletant d'une locomotive. Et si je rejette hors du présent cette dernière image, lorsque le train a disparu à l'horizon lointain, ce n'est pas pour échapper à une prétendue contradiction dont, en réalité, l'expérience et la logique s'accommodent fort bien; c'est pour d'autres motifs plus détournés, plus subtils, donc plus difficiles à analyser, moins probants aussi, et qui ont échappé, paraît-il, à la sagacité de notre auteur. En tout cas, une chose est, dès à présent, certaine, c'est que nos sensations auditives, en tant que sensations, sont, ici, absolument étrangères à la réduction.

Supposons maintenant que l'une des sensations d'un couple possède ou acquière sur sa compagne une supériorité quantitative plus marquée encore, et, littéralement, écrasante. Elle va l'évincer de la conscience sans que nous cessions pour cela de croire et à la réalité actuelle de l'objet extérieur qui répond à la sensation disparue, et même à la réalité de cette sensation en tant que fait psychique subconscient. Pourquoi y a-t-il *élimination* sans qu'il y ait *réduction*? C'est sans doute parce que notre entendement, qui a ses raisons, sa manière à lui d'envisager les choses, ne voit pas d'incompatibilité là où l'expérience semblerait en dénoncer une, là où il y en a effectivement une pour nos sens. C'est que si l'incompatibilité de droit entraîne nécessairement l'incompatibilité de fait, on ne peut pas renverser la proposition et soutenir que l'incompatibilité de fait témoigne d'une incompatibilité de droit.

Mais cette incurable faiblesse de la réduction empirique va apparaître plus clairement encore dans l'examen des sensations même auxquelles, de prime abord, la théorie de Taine paraît s'adapter le mieux, nous voulons parler des sensations tactiles et visuelles.

On remarquera d'abord qu'en tout état de cause, si quelque part d'action répressive appartient à ces deux dernières sortes de sensations, ce ne saurait être en vertu de la loi générale énoncée, ou plutôt annoncée sous forme d'exemples dès le début du chapitre de la Rectification. « Nous ne pouvons apercevoir notre main droite comme chaude et en même temps comme froide, etc. » Rien n'est plus certain, mais aussi jamais ces deux images incompatibles n'essaieront de pénétrer *en même temps* dans notre esprit; jamais nous ne croirons sentir chaud et froid simultanément, car ces sortes d'images ne sont pas, comme les images auditives, susceptibles de se superposer; et la logique, dès lors, n'a que faire de nous prémunir contre un danger tout imaginaire. Il est, dans le

travail de la vérification, trop de difficultés positives pour que nous allions nous embarrasser d'un problème tout théorique. Voir en même temps rouge et bleu, sentir en même temps chaud et froid, qu'importe que cela soit ou ne soit pas admissible, dès l'instant que cela *n'arrive pas*? Ce qui peut arriver, c'est que l'image du rouge soit supplantée par celle du bleu, l'image du chaud délogée par celle du froid; c'est, en d'autres termes, que des images assurément incompatibles dans un même esprit et dans un même moment apparaissent dans cet esprit à des moments différents. C'est alors, alors seulement, que se pose pour cet esprit la question de savoir ce qu'il faut penser de la valeur objective de ces deux représentations; et comme elles ne sont plus *concomitantes*, mais *successives*, la « loi générale » de Taine ne saurait lui être d'aucun secours.

Faisons maintenant l'application de cette remarque générale aux éléments *tactiles* de l'exemple précité. Taine nous fournira un autre fait pour les sensations *visuelles*. Je me vois bien tranquille étendu de mon long sur l'herbe; puis je me représente comme tout à l'heure sursautant et à demi relevé. Ces deux états, me direz-vous, ne peuvent pas être contemporains. Cela est évident, trop évident, même, pour être instructif. Une de ces représentations doit être refoulée par l'autre hors du présent et du réel, c'est entendu; mais *laquelle* doit vider la place? C'est ce que vous ne me dites pas et c'est cela précisément, cela seul qui m'intéresse. Peut-être m'occuperai-je un peu plus tard de localiser avec quelque précision soit dans le passé, soit même dans l'avenir, l'image évincée. Mon unique souci pour le moment est de dégager *l'autre* d'un voisinage compromettant afin d'en pouvoir affirmer la portée objective. Votre théorie me dit fort posément ce dont je n'ai que faire et reste muette sur la seule question qui réclame une solution immédiate.

Les sensations visuelles, du moins, vont-elles nous permettre d'utiliser cette loi de contradiction qui n'a trouvé juqu'à présent qu'un emploi tout négatif? L'exemple cité d'abord par Taine de la canne droite qui est vue brisée dans l'eau, puis revue droite à sa sortie du liquide, se prêterait trop facilement à nos critiques. Il est trop clair qu'il n'y a aucune contradiction logique à ce qu'un bâton soit rectiligne à un moment donné, courbé l'instant d'après, puis de nouveau rectiligne et ainsi de suite. C'est une impossibilité physique, rien de plus, et encore? — Cherchons donc un peu plus loin le cas le plus favorable à la théorie que nous examinons. Le malade de Bonnet « sait que, à l'endroit où il voit une figure humaine, il n'y a qu'un mur tendu de papier vert ». Voilà, ce semble, pour la sensation correctrice spéciale, une belle occasion de se produire.

N'est-il pas réellement contradictoire, cette fois, qu'un homme et une muraille coexistent en un même lieu, et ne faut-il pas, dès lors, de toute nécessité, que l'une des deux perceptions rejette l'autre dans le passé ou dans la fiction?

Ce n'est là pourtant qu'une nécessité apparente. En admettant, et la chose ne nous paraît nullement évidente, que la loi de contradiction ait pour corollaire inévitable l'impénétrabilité, est-ce dans un même instant indivisible que l'halluciné en question voit au même endroit un homme et une muraille, dans un même instant qu'il voit une personne assise dans un fauteuil et qu'il s'y voit installé lui-même? Non, sans doute; mais ces images se *succèdent* dans son esprit, s'y succèdent *réellement*, y séjournent chacune un certain temps, et doivent être considérées dès lors comme logiquement et psychologiquement compatibles, encore qu'elles répondent peut-être à une incompatibilité physique. Il serait, en d'autres termes, contradictoire de percevoir un homme-muraille; il ne l'est pas de percevoir, fût-ce en un même lieu, un homme, puis une muraille, quelque rapide que puisse être le remplacement d'une image par l'autre, et alors même que cette rapidité *jouerait* la simultanéité. Il faut donc, ou élargir arbitrairement la portée du principe de contradiction en l'étendant à certaines successions choisies elles-mêmes arbitrairement, ou reconnaître qu'il n'a rien à voir dans la répression de l'image.

Taine lui-même paraît s'en être aperçu, si l'on en juge par les expressions qu'il emploie ici. Elles sont rigoureusement exactes, mais, prises à la lettre, elles apportent à toutes les critiques que nous venons de formuler un appoint aussi précieux qu'inattendu. On nous permettra de le faire voir en les commentant une à une. Le malade, dit Taine, « sait que, à l'endroit où il voit une figure humaine, il n'y a qu'un mur tendu de papier vert ». Oui, il le *sait*, mais il ne le *voit* pas, il ne peut pas le voir et ce n'est pas une sensation qui corrige une sensation. — Il a « vérifié, par l'expérience de ses autres sens, que ces figures ne correspondent à rien de solide ». Oui, les autres sens peuvent démentir une information de la vue; nous ne dirons pas toutefois qu'ils peuvent, à proprement parler, la contredire, car il n'est nullement contradictoire, par exemple, de toucher ce qu'on ne voit pas ou de ne pas toucher ce qu'on voit. Mais si la rectification est opérée par les *autres* sens, que parle-t-on de « sensation correctrice *spéciale* »? Et quand on dit d'un sens qu'il en contrôle un autre, tient-il de lui-même cette vertu rectificatrice qui serait alors un inexplicable privilège? N'est-ce pas, en réalité, la raison qui exerce le contrôle attribué

par un véritable abus de langage à l'instrument aveugle et passif qu'elle emploie?

Enfin, « il appuie sa rectification sur le *témoignage* de toutes les personnes présentes, et sur l'*accord de toutes les vraisemblances* naturelles ». Tout cela est exact, mais notre étonnement est grand de voir notre auteur jeter ici, tout incidemment, dans la discussion ces deux idées de *témoignage* et de *vraisemblance* qui devraient, la seconde surtout, jouer dans toute cette affaire un rôle capital.

Comment ne pas remarquer enfin qu'avec ces explications tardives nous perdons complètement de vue la *sensation antagoniste* qu'on nous avait présentée d'abord comme l'agent essentiel de la rectification? Il est vrai que l'auteur essaie de la rappeler dans une sorte de résumé final : « En d'autres termes, dit-il, l'image de ce mur tendu de papier vert entre en conflit avec la sensation de la figure humaine qui apparaît au même endroit; par son simple accolement, elle la nie ». — Cette conclusion jure avec les prémisses : on nous permettra de dire que l'auteur ramène en contrebande et réinstalle de vive force au premier rang un facteur que toutes ses remarques précédentes reléguaient fort en arrière. N'y a-t-il pas contradiction, pour tout de bon cette fois, à dire qu'un homme a exorcisé les fantômes hallucinatoires en leur opposant l'expérience de ses autres sens, le témoignage d'autrui, les vraisemblances... et à écrire, deux lignes plus loin, que le « simple accolement » d'une image à une autre suffit pour les mettre en déroute?

Cette flagrante inconséquence nous choquerait chez un esprit aussi méthodique s'il ne nous plaisait d'y voir un involontaire hommage à ce que nous croyons être la vérité, et si elle ne nous dispensait de pousser plus avant la critique de la *théorie de la rectification*. Ce qui manque en somme à ce système, d'une simplicité si séduisante et si inquiétante tout à la fois, c'est précisément cet ensemble d'éléments d'appréciation que l'auteur y introduit sur le tard, à la dérobée, et comme s'il craignait de voir ces nouveaux venus déranger l'élégante ordonnance de sa doctrine. Empiriste et dogmatique, Taine aimerait comme Condillac à faire reposer tout un solide assemblage de vérités sur la base unique de la sensation. Mais la sensation, réduite à elle-même, est mouvante comme le sable, et même quand l'entendement s'en mêle, nos constructions les plus étudiées restent chancelantes par quelque endroit. La réduction de l'image n'est ni si simple ni si décisive qu'on veut bien le dire. Elle enveloppe des conditions multiples, parmi lesquelles les données immédiates de l'expérience sont loin d'occuper la première place, et ses résultats, s'ils peuvent être très suffisamment

convaincants dans la pratique, laissent toujours une place, si petite soit-elle, au doute spéculatif. En un mot, la vérification ne saurait être empirique et dogmatique, mais bien plutôt rationnelle et probabiliste.

Tel est bien, si l'on y regarde de près, le double caractère de la théorie classique par laquelle on croit devoir généralement compléter sur ce point les vues de Taine[1]. Mais on peut adresser aussi à ceux qui la soutiennent un double reproche. D'abord, logiciens trop timides, ils se contentent de juxtaposer leur doctrine à celle de l' « Intelligence », quand il faudrait, nous l'avons établi, l'y substituer purement et simplement. D'autre part, ils ne disent mot des incertitudes inhérentes au processus mental qu'ils décrivent, et s'ils en font complaisamment ressortir les éléments rationnels, ils négligent d'en accuser de même les côtés purement probables, donnant ainsi à penser à un lecteur superficiel que la certitude parfaite peut être atteinte en ces matières, tandis qu'en réalité elle y est à peu près inaccessible. Il suffirait, pour mettre ce point en pleine lumière, de pousser un peu plus loin l'analyse.

Bornons-nous à remarquer que les indices révélateurs proposés conjointement ou séparément par les auteurs dont nous parlons se ramènent à trois :

1° L'intensité et la netteté — la « clarté et la distinction », eût dit Descartes — ou les caractères opposés de l'état de conscience pris en lui-même ;

2° Sa dépendance ou son indépendance relatives à l'égard de notre volonté, ou autrement dit le degré d'effort nécessaire pour l'appeler ou l'écarter, le former ou le déformer ;

3° Sa liaison ou son absence de liaison avec les autres états précédemment classés.

Or il peut bien y avoir indépendance absolue d'un état de conscience, du moins en tant qu'existant, par rapport à notre volonté, et, par exemple, nous ne pouvons, quoi que nous fassions, nous empêcher d'éprouver devant le feu une sensation de chaleur. Par suite il y a un cas, le second, où les indices du deuxième groupe peuvent nous procurer une certitude négative parfaite, à savoir que tel état donné n'est pas primaire. Mais dans tous les autres il y a, d'abord, continuité entre les caractères opposés, donc difficulté croissante dans l'application de la règle à mesure qu'on se

1. Cf. Rabier, passage cité. — M. Dunan ajoute que « plus que tout le reste » la connexion du souvenir avec les autres souvenirs et aussi avec nos perceptions actuelles est une garantie de son authenticité. M. Penjon ne retient, à titre de preuve, que cette connexion même.

rapproche de la zone de transition de l'un à l'autre, puis incertitude complète lorsqu'on pénètre dans cette zone même. De plus — et ici la théorie, de moins en moins sûre, puis inapplicable, devient positivement fausse, — il peut arriver, même en dehors des cas pathologiques dont nous faisons abstraction dans toute cette étude, que, par une sorte de renversement inattendu des rôles, l'indice d'un état passe à l'état de nom contraire.

Ainsi on trouverait sans peine des exemples d'états secondaires plus vifs et plus précis, et pourtant de même ordre que certains états primaires. De même, il est des souvenirs tyranniques qui s'imposent à notre esprit et l'obsèdent comme des sensations actuelles. De même encore il en est qui s'intègrent plus difficilement, se désintègrent plus facilement que certaines synthèses imaginatives. Et enfin la cohésion, soit intrinsèque, soit extrinsèque, des états de conscience, particularité que plusieurs considèrent, à la suite de Leibniz, comme constituant « plus que tout le reste » le signe distinctif du présent réel par rapport au passé et à la fiction, est loin de nous donner toute la sécurité logique qu'on en espère, car, outre qu'elle comporte une infinité de degrés et s'affaiblit parfois jusqu'à devenir insignifiante, elle peut, elle aussi, en certains cas, affecter le passé plus que le présent et l'imaginaire plus que le réel, ce qui ruine encore une fois la théorie. M. Joyeuse, dans la nouvelle si connue de Daudet, porte dans sa tête tout un plan de journée bien mieux et plus savamment ordonné, dans sa complexité chimérique, que ses petites occupations réelles machinales et discontinues; et quand le Tartarin du même auteur raconte ses exploits imaginaires, il les lie mieux encore entre eux et à son véritable passé que les très modestes prouesses authentiques dont ils usurpent la place.

En résumé, loin de voir dans ce mode de rectification « un mécanisme dont l'emploi est universel dans notre intelligence », on peut montrer : d'abord qu'il y a là seulement une vérification *empirique*, *individuelle* et *sensible*; ensuite que, soit pour *qualifier* (de sensation ou de pure image), soit pour *localiser* (dans le présent, le passé ou l'avenir) la représentation en litige à laquelle elle s'oppose ou est volontairement opposée, la présence d'une image antagoniste, même dans les conditions spéciales stipulées par Taine, n'est pas suffisante. Tout au plus serait-on fondé à soutenir qu'elle est nécessaire pour remettre cette représentation à sa place psychologique ou chronologique. La théorie développée par l'auteur de l'*Intelligence* est donc loin d'être de tous points exacte. Son grand défaut est de définir comme *le* procédé essentiel de la vérification ce qui

n'est *qu'un* des éléments, et non pas même le plus important, *d'une* des phases, et non pas même la plus importante, de l'opération totale, — en un mot de donner comme étant *le tout* ce qui n'est *qu'une partie de la partie.*

A vrai dire, il n'y a jamais, à proprement parler, et il ne saurait y avoir *réduction* d'une image par une autre image; ou, si l'on persiste à employer sur ce point le vocabulaire usuel, c'est à la condition d'entendre par réduction non le refoulement mécanique, infaillible à la façon d'un coup de marteau, d'un fait mental par un autre, mais l'intervention plus ou moins réfléchie et par suite plus ou moins sujette à erreur, simplement approximative dans tous les cas, de l'intelligence elle-même soumettant la donnée ambiguë à une série de confrontations d'où elle sort investie d'une vraisemblance d'autant plus haute que l'épreuve a été poussée plus loin et plus méthodiquement conduite.

JULES MALDIDIER.

L'INSTITUTION SOCIALE

(*Suite et fin*[1].)

VI

Ce n'est pas toujours pour rien que, chez telle ou telle société, la législation a pour principe fondamental la liberté de conscience. Le principe est très sérieux : il dénote un désir général d'obtenir pour soi et d'accorder aux autres le respect des propres convictions. Après quoi, si les convictions de tous s'accordent, ou si, du moins, elles ne s'excluent pas, la société pratiquera sa propre liberté de conscience. C'est alors un état de concorde : chacun approuve que d'autres adoptent et propagent des convictions opposées aux siennes : les divergences, en effet, se renferment dans la limite qui plaît à tous. On est libre; c'est-à-dire : on parle et on agit de la manière que l'institution sociale actuellement comporte. Il est naturel que cette concorde générale se traduise en législation de liberté.

Les formules de la législation sont alors absolues; mais leur sens réel est toujours très restreint. Les formules porteront que *nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi*[2]. Et, à toutes les époques, comme dans toutes les civilisations, le sens réel sera celui-ci : toute opinion, même religieuse, qui pourra compatir avec l'état général des esprits, pourra aussi être effectivement manifestée; on devra seulement ne pas troubler l'ordre public établi par la loi : restriction qui, en pareille circonstance fait du bien à tous et ne gêne personne; car, simplement, elle sauvegarde l'ordre extérieur. On dira de même : chacun, dans un pays civilisé, est libre d'aller et de venir, pourvu qu'il ne trouble pas l'ordre public.

Mais, dès qu'une opinion, et surtout une opinion religieuse, ne compatit plus avec l'état général des esprits, dès qu'elle rend ses adeptes différents de tout le monde, la restriction en faveur de l'ordre public ne se rapporte plus seulement à l'ordre extérieur. Et

1. Voir le numéro d'avril.
2. *Droits de l'Homme*; art. X; l'art. XI, au fond, est de même sens.

quand même le législateur assurerait que l'ordre extérieur, seul, fait l'objet de sa loi, quand même, avec la plus absolue sincérité, il s'engagerait à ne s'occuper d'aucune doctrine et d'aucune propagande, et qu'il s'attribuerait l'unique mission d'imposer au respect de tous une même police : il ne tiendrait pas un instant sa promesse. Il ne tolérerait certainement pas l'introduction de nouvelles mœurs, de nouvelles aspirations : il ne pourrait pas laisser tranquillement s'établir un nouvel état social; il se préoccuperait de la transformation en voie de s'opérer. Et enfin, que les nouvelles convictions fussent, ou non, plus vraies et plus justes, si l'ancien état social persiste, le législateur prendra fatalement des mesures contre la nouvelle propagande; et si l'ancien état social a disparu, il en survit bien encore, plus ou moins, quelque chose : le législateur prendra exactement les mesures aptes à faire oublier ce passé.

Il y a là une nécessité contre laquelle nulle bonne volonté et surtout nulle théorie ne saurait prévaloir. La tolérance, ne disons pas la tolérance du mal et du désordre, celle qui s'étendrait à l'assassinat, à la débauche, aux attentats contre l'ordre matériel; disons la tolérance des idées, la seule et vraie tolérance, celle qui dans Athènes n'aurait pas songé à inquiéter Socrate, et qui, dans le monde Romain, aurait assisté impassible à la propagande chrétienne : la tolérance est contre nature. Les hommes tolérants, ou bien à l'exemple des premiers chrétiens et de beaucoup d'autres hommes, réclament qu'on ne les gêne pas, ou bien ils s'accommodent de ce qui actuellement existe et de ce qui tend actuellement à exister. Comme, dans l'ordre actuel, rien ne les froisse, ils tolèrent l'ordre actuel, et ils croient, en toute sincérité, qu'ils toléraient toutes les théories, et dans les limites de l'honnêteté et de l'ordre, ou de la police, toutes les propagandes. C'est leur disposition tolérante; elle ne les empêche jamais de s'opposer, et même très durement, à la propagande qui, un jour, leur déplaît. Cela se fait de leur part tout spontanément; et rien ne peut empêcher que cela se fasse.

Car les lois de tolérance ne créent pas le présent : elles en sortent; les lois de tolérance n'atteignent jamais l'avenir : autant vaudraient des lois qui promettraient de favorables saisons; la pratique de la tolérance témoigne que sur un fond, tout le monde est d'accord. Les tolérants qui, avec une imperturbable unanimité, supportent leurs mutuelles dissensions, s'élèveront avec la même unanimité contre le nouveau venu qui leur demandera d'avoir part à la commune tolérance. Ou du moins, ne supportera-t-on le nouveau venu que si sa pensée et sa parole ne remuent pas les esprits.

VII

Les plus solides régimes de tolérance ne résistent jamais à la propagande d'idées nouvelles; et dès que la propagande s'exerce, c'est aussitôt une période de trouble et de lutte. La victoire appartient alors à la volonté qui est le plus énergique.

La froide habileté n'a ici que fort peu d'importance. Il s'agit, non d'imposer une conclusion à des curieux, mais d'inspirer à tous une conviction; et encore ne s'agit-il pas de ces convictions que, par elle-même, l'étude procurerait : il s'agit de toute l'âme; il s'agit de constituer les hommes dans un état où ils auront de nouvelles préférences, et, en général, un nouveau principe de vie. Il faut donc leur inspirer un amour, un enthousiasme, et cela n'est jamais le résultat, ni d'un simple raisonnement, ni d'habiles combinaisons.

Les initiateurs qui devinent l'état des esprits et les préférences secrètes de tous, finissent toujours par réussir. Ils peuvent impunément commettre mille maladresses; leur force est de savoir, souvent mieux que tout le monde, où tendent les préférences de tout le monde; et comme ils ne cessent pas de les ressentir et de les propager, ils réussissent. Leur invincible volonté avait pour elle la force de la volonté générale.

Et les initiateurs, quels qu'ils soient, lorsqu'ils aboutissent, ne doivent leur succès qu'à l'action des volontés; toutes les propagandes fortement voulues et fortement aimées obtiennent un résultat. Mais il a fallu chez quelqu'un la persistance à vouloir. C'est par là que les mesures habiles finissent par être efficaces, et c'est par là aussi que les erreurs deviennent un pur incident, ou même encore une condition de succès.

Le succès, d'ailleurs, n'appartient pas infailliblement à la justice. Et il ne peut être infailliblement compromis que si l'on le fait dépendre de choses mortes. Or, toutes les ressources imaginées en dehors des volontés, sont choses mortes. Une propagande n'est combattue et n'est arrêtée que par une autre propagande. Les nouveaux venus dont les idées succombent rencontraient des volontés inaccessibles; et supposé qu'ils ne fussent pas eux-mêmes des faibles, ils reconnaîtront qu'on ne voulait pas les accueillir, et que, ni eux, ni personne n'a le privilège de façonner et de contraindre les volontés.

Mais, bien plus souvent, les nouveaux venus créent en leur faveur, dans toute société, autant de tolérance qu'ils sont capables

d'en vouloir. Et, capables de vouloir pour eux la tolérance, ils sont essentiellement capables de s'imposer. Car, il n'y a jamais à supposer que l'on trouvera paisible et bienveillant accueil. Il faut devenir, n'importe comment, une force qui se fait sentir et qui surmonte toutes les résistances.

Que ce soit par la douceur et en attirant à soi tout le monde, ou que ce soit par la violence et en inspirant la crainte, on doit plier les volontés; et jusque-là, il n'y a rien d'obtenu. Or, des hommes capables de conviction et de prosélytisme, pourront fort bien être modérés, patients; ils se prêteront à discuter : c'est pour eux le moyen de s'affirmer et de se faire mieux connaître. Ils n'entendent pas que leur patience consiste à remettre simplement toutes choses au bon plaisir d'autrui; leur patience est une force sûre d'elle-même. Ils n'imaginent pas tirer leur droit, ni d'une discussion, ni d'une autorisation. Ils tendent à être, ils y arrivent; et, de plus en plus ils agissent. Car les puissantes convictions ne restent pas le secret ou le bien d'adeptes rares, jaloux, qui se contentent de leur repos : elles se propagent et elles dominent.

Les deux sont nécessaires; car les théories de liberté n'amènent personne à trouver bon qu'enfin les autres fassent ce qui leur plaît; mais personne, non plus, ne recherche l'unique charme d'exercer une opression. On est tolérant pour soi, et on le devient pour quiconque s'impose.

VIII

Il est donc bien clair que, dans la vie sociale, les aspirations, les préférences comme telles, les volontés, sont le principe essentiel. Vient ensuite, à un second degré d'importance, la propriété.

L'activité sociale produit diversement ses résultats : elle est, pour quelques-uns, l'occasion, et pour d'autres, elle est, en propres termes, la cause. Un Pascal, un Corneille ont d'abord subi l'influence de telle société. Si l'un et l'autre avaient grandi parmi des sauvages, ou si, seulement, Pascal avait grandi solitaire dans un village d'Auvergne, et Corneille dans un faubourg de Rouen, leur génie aurait à jamais sommeillé. Mais lorsque, grâce à l'influence sociale, Pascal et Corneille sont parvenus à la pleine conscience de leur génie, chacun d'eux possède en propre sa supériorité : il la possède même depuis sa naissance; et il en fait actuellement tel usage qu'il veut; il est le véritable maître de ses facultés. La société n'a pas créé, et, en toute rigueur, elle n'a pas suscité Pascal ni Corneille : elle leur a fourni le secours extérieur,

l'indispensable occasion. Elle pourrait, d'ailleurs, les méconnaître, les repousser; elle n'empêcherait pas la persistance de leur génie, et elle ne pourrait pas plus s'en emparer que le détruire. C'est aussi l'éducation ou l'influence sociale, qui, chez tous, éveille, dirige et l'intelligence et la volonté. Personne ne se passe de l'influence sociale, et personne ne s'y soustrait. Et pourtant, les âmes ainsi façonnées et ainsi dominées, gardent un fond qui leur appartient; chacune d'elles, à chaque instant, a reçu selon sa propre nature, l'influence de la société; chacune a possédé des aptitudes qui, réellement, étaient les siennes. La société, ici, tout indispensable et toute puissante qu'elle soit, n'exerce pas une véritable causalité. La formation intellectuelle et morale provient surtout des causes que l'individu porte en lui-même.

Mais la propriété, en tant qu'elle existe, a pour cause l'activité sociale. Et sans doute, nous avons primitivement une supériorité et un droit; il est dans l'ordre que les choses extérieures et que les animaux servent à notre utilité. L'organisation sociale ne crée pas ce droit; c'est seulement par elle que chacun le peut mettre en pratique.

Il n'y a, en effet, de propriété que par l'usage, et l'usage n'est possible que par le concours de toute la société.

Le seul droit fondamental sur les choses extérieures, et la seule conviction de posséder les choses extérieures, ne créent aucunement la propriété : chacun peut bien se dire propriétaire des étoiles et du fond de l'Océan. Mais lorsqu'on aspire à la propriété, c'est toujours l'usage que l'on a vue. Les deux vont naturellement ensemble; on ne les sépare que dans le langage.

Si, d'ailleurs, l'usage n'exige d'abord aucun travail, et s'il est également à la portée de tout le monde, chacun exerce au même degré, sans discussion et sans lutte, le droit de propriétaire : ainsi en est-il toujours pour l'usage de l'air, et à peu près pour l'usage de l'eau. Il n'en est plus de même pour les produits de la terre : ils ne sont ni assez spontanés, ni assez abondants, ni d'une utilisation assez simple.

Les sociétés dites primitives se contentent bien rarement des produits spontanés; elle ne savent pas, en général, songer aux ressources qui proviendraient de la terre; elles ne songent qu'à la chasse et à la pêche. Elles vivent dans un état qui ne permet à personne de considérer le sol comme chose désirable : personne ne s'y préoccupe de s'approprier le sol, car personne ne conçoit que l'on en puisse tirer parti. La terre ne vaut que comme territoire de la tribu, ou comme habitation de la tribu. Il ne s'agit pas plus de

s'approprier le sol, que de s'approprier l'air. Et autant qu'on peut dire de l'air qu'il est la propriété de tous, autant peut-on dire de la terre que, dans un tel état social, elle est aussi la propriété de tous. Mais, propriété de tous, elle ne rapporte rien à personne : elle est seulement la condition matérielle d'existence, l'appui solide, immobile, sur lequel chacun réside.

La terre ne devient propriété, n'a une réelle valeur, qu'au moment où une société en désire et en procure les produits. Or l'habitude bien ferme d'envisager une utilité que la terre fournira, rend précisément possible l'utilité elle-même: et, parce que les hommes attendent de la terre les produits désirés, ils organisent les conditions selon lesquelles la terre produira; ce sont conditions infiniment variables et infiniment compliquées. Il n'y a pas à les décrire; le point unique est de constater que les hommes, sous l'impulsion de leur volonté, deviennent effectivement propriétaires du sol. Si, alors, ils conçoivent la propriété en commun, et, plus ou moins, l'exploitation en commun, c'est que, tout spontanément, leur état d'esprit ou leur volonté amène cette conception. Et, au contraire, si des morceaux de terrain deviennent la propriété de quelques-uns, on ne pourra jamais raconter en détail, ni surtout expliquer, comment l'attribution en faveur d'un tel et d'un tel a dû se faire.

L'histoire et le pourquoi de l'attribution nécessairement nous échappent; mais le fait même de l'attribution montre qu'à un moment, la disposition générale des esprits, ou la volonté générale, a exigé, a rendu inévitable la propriété individuelle. Et, en somme, il y a tel état social où instituer la propriété individuelle du sol est chose aussi peu imaginée et aussi peu possible que le serait d'instituer aujourd'hui, parmi nous, la propriété individuelle de l'air. Il y a tel autre état social où la propriété individuelle semble la seule manière raisonnable de posséder. Et il n'y a jamais un état où la terre aurait par elle-même une valeur, et où chacun, par son seul titre d'homme, aurait un même droit sur la terre et en devrait faire sa propre chose. L'usurpation du sol, une usurpation accomplie par quelques-uns, au détriment de tous, outre qu'elle est une fable, est en soi, une impossibilité.

La propriété individuelle, en effet, ne subsiste que si tous la respectent. Il serait infiniment facile au grand nombre d'arracher à quelques usurpateurs un bien qui devrait revenir à tous. Mais surtout, la propriété individuelle réclame de tous les citoyens une communauté d'efforts. Car, pour obtenir des produits, il faut du travail, et, pour utiliser les produits, il faut un bien plus grand travail. Or, production et utilisation sont l'une et l'autre indispen-

sables. Mais supposé que la production fût chose simple, l'utilisation ne s'accomplit que par les moyens les plus compliqués. Et de l'utilisation dérive la valeur de la production; car, selon que les produits ne pourront parvenir qu'à un petit nombre et dans un espace fort restreint, ou qu'ils, parviendront à un grand nombre et sur de très vastes territoires, ils auront une différente valeur, et la propriété individuelle aura, elle aussi, une différente réalité. Or, cette utilisation dépend de l'organisation sociale : les facultés de transport et de correspondance, le commerce, l'industrie, les goûts du public, et pour revenir au mot propre, toute l'organisation sociale font que les produits s'utilisent et que le sol d'où ils sortent est, pour nous, une propriété.

Mais par organisation sociale, on ne peut entendre que l'état général des esprits, ou bien la volonté de tous. Une société, quelle que soit d'ailleurs son organisation, conçoit actuellement, et en suite de cela, réalise les conditions et le produit de son travail. Elle veut exercer sur les choses extérieures tel ou tel effort. Elle ne travaille, et elle ne retire un produit que selon sa conception.

Ce travail de tous, qui est suscité par les préférences de tous, a seul la vertu d'amener un véritable résultat. Il crée seul la valeur, et il crée seul la propriété. Et, en effet, l'individu qui prend uniquement pour règle de son travail sa propre conception, et qui n'adapte pas son travail à la conception ou aux préférences de tous, n'enrichit ni lui ni les autres : il connaît avec certitude la possibilité de nouvelles ressources, et il ne lui est pas donné de transformer en chose réelle, cette pure possibilité. Et que, d'ailleurs, l'individu obéisse à une imagination bizarre, ou à une inspiration de génie, son travail, précisément comme travail de l'individu, ne produit jamais une valeur et jamais il ne fonde une propriété. Roger Bacon, à la fin du treizième siècle, faisait les découvertes qui auraient pu être l'origine des plus grandes richesses. Mais les conceptions alors dominantes rendaient impossible la collaboration de tous : il avait donc inutilement travaillé. Et, si l'on ne considère que le résultat matériel, l'insensé qui, aujourd'hui, au prix du plus grand travail, combinerait entre la Méditerranée et l'Océan, un beau service de Diligences, procurerait à toute la société autant de ressources qu'il fut permis à Roger Bacon de lui en procurer. Ainsi en est-il toujours; les plus puissants inventeurs ne se suffisent pas; n'ont-ils pas encore convaincu tout le monde, n'ont-ils pas fait accueillir de tout le monde leur invention, et ne se sont-ils pas assuré la collaboration de tout le monde, ils ne produisent, ni pour eux, ni pour personne, aucune richesse : ils ne sont propriétaires que de leur pensée.

Il n'y a de productif que le travail social. Mais à mesure que des hommes réunis en société, multiplient et compliquent leurs désirs, ils multiplient aussi et ils compliquent leur travail, et ils se procurent une plus grande diversité de ressources, ou de valeurs; et, dans cet état, ils dépendent davantage les uns des autres : la propriété de l'un dépend davantage de tous; elle n'a, de plus en plus, que la réalité reconnue et créée par tous. Le sauvage qui vit de sa chasse ou de sa pêche, est encore fort loin de se suffire à lui-même et de créer sa propre richesse. Mais dans la société civilisée, chacun reçoit tout, et si l'échange venait à s'arrêter, ce serait pour chacun l'absolu dénuement. Le riche, dans la société civilisée, ce n'est pas l'être simplement supérieur qui, par lui-même, possède, qui a mis la main sur de substantielles et immuables valeurs, qui, enfin, en vertu de sa propre volonté, les détient, les emploie à l'accroissement de lui-même, ou bien, par pure bonté, les distribue; et il n'y est pas non plus, l'être gratuitement favorisé; le riche, c'est celui à qui l'organisation sociale permet d'acquérir ou de conserver certaines ressources, en échange desquelles il reçoit certaines satisfactions et certains avantages. Or, que personne n'estimât plus telles ou telles ressources, et ne voulût plus consentir à l'échange, leur possesseur subirait une sorte de dépouillement.

Ce n'est pas là une vaine supposition. La richesse, les valeurs, les ressources ne subsistent que par le concours et que par la volonté de tous. Il n'y a pas à imaginer ici des soulèvements, ni des violences. Un jour la locomotive est utilisable; et, dès ce jour, beaucoup de choses qui soutenaient l'ancien mode de transport, n'eurent plus aucune valeur. Il ne faudrait aujourd'hui que découvrir une nouvelle manière de produire la force ou le mouvement : c'en serait fait du charbon; les mines, avec tout ce qui en dépend, seraient moins utilisables que les diligences. Les mines valent aujourd'hui ce que l'opinion de tous et ce que la collaboration de tous les fait valoir.

Ni le sol, ni le matériel d'industrie, ni l'argent, ni, sous aucune conception, le capital n'est, en soi, une richesse. Car, afin que le sol et que le capital produisent, il faut à chaque instant, la volonté de tous et le travail de tous : volonté et travail qui, à chaque instant, créent la richesse. Mais, à son tour, cette richesse une fois produite, n'a pas en elle-même, de quoi subsister. Ni elle ne va, par elle-même, au-devant de chacun, ni elle n'oblige chacun à se contenter d'elle. La volonté et le travail qui créent la richesse, ne suspendent jamais leur action; ils modifient en mille manières, et la richesse et la distribution de la richesse.

Il fut un temps où l'on définissait la propriété, *Le droit d'user et d'abuser* : ce furent bien les termes d'une définition, mais ce ne fut jamais un mode de propriété. On usait, certes, de la chose extérieure, et même on en abusait. Or, ce qui réglait ou l'usage, ou l'abus, ce n'était jamais la pure volonté du propriétaire; c'était la législation, et, plus encore, c'était un total de circonstances; et, en pareille matière, la législation et les circonstances s'appellent plus justement la conception générale, la tendance ou la volonté de tous. Il y avait des lois sur les dettes, lois qui, de temps en temps, étaient modifiées : on modifiait exactement dans la même mesure, le droit du créancier, c'est-à-dire, sa fortune, sa proproiété; on ôtait au créancier l'usage d'un bien; on transportait au débiteur la possession plus ou moins complète de ce qui avait été le bien du créancier. Il ne paraissait plus conforme au bon ordre d'abandonner au créancier la personne et les biens du débiteur. Et si un droit absolu du créancier sur le débiteur ne paraissait plus conforme au bon ordre, c'est que les conceptions et les volontés de tous créaient déjà, selon d'autres conditions, l'ordre social et instituaient une autre manière d'assigner à chacun une part des choses extérieures.

Rien, et dans l'antiquité, et dans les siècles modernes n'a été plus réellement mobile et divers que la propriété. Les Romains des quatre premiers siècles avant l'ère chrétienne, et les Romains de l'Empire ont rempli, peut-être, pour les achats et pour les ventes, les mêmes formalités; les contrats portaient les mêmes termes; mais l'acheteur d'une terre n'acquérait pas un même mode de possession. Il aurait pu, d'ailleurs, arriver que personne jamais ne proposât les lois agraires; et, en fait, l'état des esprits qui avait rendu possible l'action des Grecques, ne laissait plus subsister l'ancien ordre des choses; un propriétaire n'avait plus la même faculté de ne penser qu'à lui, et de se considérer comme véritable maître : son droit s'était évanoui. On n'avait pas nécessairement enlevé au propriétaire son fonds; on avait créé d'autres conditions, si bien que le fait de posséder une même terre, ne procurait plus les mêmes avantages.

La propriété, en Europe, et seulement depuis le x[e] siècle, présente une suite infinie de variations. Et les variations profondes, les variations qui s'identifient avec un nouvel ordre social proviennent toujours de cette même cause : l'état des esprits. C'est l'état des esprits qui institue la propriété féodale, qui la maintient et qui ensuite se modifiant, la fait peu à peu disparaître. Le seigneur féodal n'a jamais par lui-même, et en vertu de son propre droit, la

propriété de sa terre. Il est le personnage que les circonstances produisent; mais d'autres circonstances surviendront, et le Seigneur féodal avec tous ses droits, aura disparu; il ne restera ni conception féodale, ni exercice féodal de la propriété. Si pendant le règne de Louis XIV, beaucoup de formules féodales se répètent et sont censées en vigueur, elles n'expriment plus l'antique réalité; et, en dépit des formules, un propriétaire sous Louis XIV, et un propriétaire sous saint Louis, ne s'emparent pas également du sol.

Une nouvelle conception de la propriété s'exprime aussi dans le Code civil. L'état des esprits, en effet, s'était transformé; et, de même que, peu à peu, la conception de propriété féodale avait disparu, de même disparaissait, au cours du xviiie siècle, la conception que l'on peut appeler d'ancien régime. On arrivait au moment d'inaugurer pour la propriété un tout autre régime, ou plutôt d'inaugurer un tout autre mode de propriété. Le Code civil raconte, en de précises formules, ce régime et ce mode; il ne crée par lui-même ni un droit, ni seulement un usage; il formule une conception; il vaut et il dure par la conceptiou dont il fait un texte de loi, et si la conception vient à passer, il passera lui aussi.

La propriété ne pourrait être immuable que si une société restait immuable, et que si, gardant toujours sa même organisation, ses mêmes préférences, elle concevait donc toujours d'une même manière l'exploitation et l'utilisation des choses extérieures. Il ne faut donc pas demander si le législateur peut exercer sur la propriété un droit qui dépasserait, et qui, dans de certains cas, abolirait le droit du propriétaire : le législateur ce n'est pas, en dehors et au-dessus de tous, une sorte de divinité. Il ne faut pas non plus, contempler dans l'absolu un droit de propriété, et assimiler ce droit à celui de la loi morale. Et sans doute, la loi morale défend également le vol et l'assassinat; mais par l'assassinat, on ravit à la victime son droit de vivre lequel lui appartient, lequel représente sa propre force, et fait partie, pour ainsi dire, de sa substance; et par le vol, on ravit à tel individu une chose qui lui est extérieure, et que, dans aucun cas, il n'a pu par lui-même et par lui seul, s'approprier; on lui ravit proprement l'avantage que l'organisation sociale lui confère; et ainsi, par l'interdiction du vol, la loi morale ne condamne pas autant l'attentat contre l'individu, que contre l'organisation sociale. Car, par lui-même, l'individu n'acquiert rien, il ne peut tirer parti de rien; et, en ce sens, il ne possède rien.

Le législateur ne doit, et, réellement, il ne peut que formuler au sujet de la propriété, la volonté de tous. Il décrète, ou il abolit la confiscation : et cette loi, de même qu'un grand nombre d'autres,

et que, peut-être, toute législation de propriété, se justifie par le principe même qui fait qu'elle existe, c'est-à-dire, par la volonté de tous. Il est meilleur d'abolir la confiscation, et il est meilleur aussi d'abolir les jeux de gladiateurs : les deux exemples, au fond, ne se ressemblent pas. Une société qui exige, ou qui supporte la confiscation, n'est pas pour cela, coupable. Les lois qui régissent la propriété sont, en elles-mêmes, indifférentes; elles traduisent les libres décisions de la volonté générale. On légifère sur l'impôt, sur l'expropriation, sur les accaparements; et par toute cette législation, la volonté générale prescrit à chaque propriétaire la mesure selon laquelle il lui est permis de posséder.

Mais les questions qui opposent le droit du simple propriétaire et le droit de la société ou du législateur, sont nécessairement des questions vaines. C'est, par exemple, une question vaine de demander si le droit de tester appartient proprement à l'individu, ou s'il dépend du législateur. Ce n'est pas l'individu, comme tel, qui peut créer et ensuite rendre subsistante une propriété, ce n'est pas non plus, à l'exclusion de tous les individus, l'entité société, ou l'entité législateur, qui pourra l'un et l'autre.

Il se trouve que des hommes exercent en fait, un droit de tester : c'est que, selon la conception de tous, une certaine transmission de propriété paraît à la fois possible et convenable; elle fait dès lors partie de l'organisation sociale : on a voulu ainsi, et on continue à vouloir ainsi. Mais, en soi, le droit de tester, pas plus que le droit de propriété individuelle, et pas plus que l'organisation de propriété féodale, ou de propriété selon le Code civil, ne se doit considérer dans l'absolu. Il émane aujourd'hui, comme hier, de la conception générale. Le législateur n'y peut rien. Il est facile de voir ce qu'aurait produit au XIII[e] siècle et au XVII[e], la brusque promulgation du Code civil : elle y aurait été un acte de pure folie. Le régime alors voulu par tous, n'en aurait pas moins continué. De même, il n'est pas possible aujourd'hui d'abolir par une loi, le droit de tester. La volonté de tous, aujourd'hui, admet, exige que chacun, de son vivant, décide la manière dont il faudra, après sa mort, distribuer ses biens. C'est une décision qui, en vertu de notre volonté, et selon notre expérience, importe au bon ordre. On veut aujourd'hui, et les sociétés civilisées ont, de tout temps, voulu que le propriétaire eût la faculté de tester. On n'a pas, jusqu'ici, conçu autrement l'organisation de la propriété, ni l'organisation de la famille.

Pourra-t-on jamais supprimer l'héritage? Ce n'est qu'une question de fait; et à son sujet, aucune solution ne se présente. La civilisation, jusqu'ici, réclame que la famille puisse compter sur

l'avenir, et que le citoyen ait le privilège de considérer suffisamment comme sienne sa propriété, pour la léguer à d'autres. Il est certain que jusqu'ici, les hommes instituent par un même acte de volonté, leur civilisation et leur droit de tester. Il est certain que si le père de famille n'avait pas la sécurité de laisser à ses enfants des ressources soigneusement préparées pour eux, et que si chacun devait renoncer à la satisfaction d'exprimer ses dernières volontés, il s'ensuivrait, dans toute l'organisation sociale, un profond bouleversement. Les hommes d'aujourd'ui, non moins que leurs ancêtres, veulent étendre au delà de cette vie, la possibilité pour eux de distribuer ce qu'ils possèdent. Ils ne travaillent, ils ne maintiennent une institution sociale, ils n'ont l'aptitude à créer des produits ou des valeurs, qu'à la condition de pouvoir désigner leurs héritiers. Mais, outre que le testament contente et soutient celui qui le rédige, il assure la tranquille transmission, ou la tranquille distribution des biens. Que ferait-on en effet, et comment à la mort du propriétaire, utiliserait-on sa propriété? Comment s'y prendrait-on pour que, simplement, elle continuât de produire? Il n'est pas possible, aujourd'hui, de le savoir.

Mais si les vues de tous se modifiaient, mais s'il paraissait préférable à tous que chacun, au moment de sa mort, devînt totalement étranger à son bien : il n'y aurait plus, dès lors, un droit de tester. Ce serait une nouvelle organisation sociale, un mode nouveau d'instituer la propriété. Les hommes auraient d'autres préférences et d'autres aptitudes, et, à cause de cela, ils ne s'accommoderaient pas plus du testament, que l'on ne s'accommode, aujourd'hui, des institutions féodales, ou des substitutions.

Un pareil état pourra-t-il jamais exister?

Nous n'avons guère pour prononcer sur les possibilités d'institution sociale, que la ressource de notre expérience; or, notre expérience est assez courte. Mais du moins savons-nous que les hommes déterminent avec une force irrésistible et avec un plein droit, l'institution sociale selon laquelle il leur plaît de vivre; et nous constatons que par la force et par le droit de leur volonté, ils créent la propriété, ils la modifient, ils la distribuent.

Ils ont donc tous le droit d'en tirer quelque parti; donc, lorsqu'une organisation de la propriété, et lorsque la manière d'en distribuer les produits ne s'adaptent plus aux aspirations de tous : rien, ni en fait, ni en droit, n'oblige à se résigner. Et, d'ailleurs, sur ce point, on ne s'est jamais résigné. Les hommes, à diverses périodes, organisent autrement la propriété; ils reconnaissent autrement à chacun la possibilité et le droit de s'approprier, en

juste proportion, quelque chose de cette richesse générale que le travail de tous, ou que l'organisation sociale créée, maintenue par tous, fait naître et fait subsister.

Mais encore, la valeur, la richesse ne sont pas comme l'air et comme l'eau. La richesse n'existe que par l'organisation et par la discipline. Le droit de chacun sur la richesse sociale, ne peut jamais équivaloir, pour chacun, au droit de s'en approprier la portion qui lui revient. Il serait trop puéril d'imaginer un partage, car il n'y aurait rien à partager. Veut-on que la richesse existe, il faut à chaque instant la reproduire; et cela ne s'obtient que par l'organisation du travail, et que par une discipline. Mais la discipline d'hier, mais ce qui était hier encore la législation respectée de tous et l'ordre respecté de tous, n'est pas immuablement la discipline. Les hommes qui aspirent à un ordre nouveau, instituent par cela seul, une nouvelle discipline; ils continuent à n'obtenir des valeurs que par un travail discipliné; et c'est pourtant un nouvel ordre de choses : l'ordre que tous veulent; et à ce titre, le seul ordre légitime, comme aussi celui qui, à ce moment, produit le mieux.

Donc enfin, la propriété réelle, non point la pure théorie ou pure chimère, mais la propriété telle que toujours et nécessairement les hommes l'ont organisée, et en ont tiré parti, c'est la manière dont chacun, par la volonté de tous, détient et utilise les choses extérieures.

Il suffirait, d'ailleurs, de bien entendre ce que veut dire : quelqu'un utilise; il n'y aurait plus même à spécifier que quelqu'un détient. Car la détention pure et simple, séparée de l'utilisation ou usage, est un rien. Et il n'y a d'usage possible que par le concours de tous, et que par la volonté de tous. La volonté générale change, et, avec elle, change aussi la propriété.

ABBÉ JULES MARTIN.

REVUE GÉNÉRALE

QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES SUR LA MORALE

Rev. Walter Mc-Donald, *The principles of moral science*, xi-230 p., Dublin, Browne and Nolan, 1903. — Dr Wilhelm Koppelmann, *Kritik des sittlichen Bewusstseins*, viii-385 p., Berlin, Reuther et Reichard, 1904. — Albert Bayet, *La morale scientifique*, 180 p., Paris, F. Alcan, 1905. — Dr G. Kutna, *Egoismus und Altruismus als Grundlage des Sittlichen*, 108 p., Berlin, Mayer et Müller, 1903. — Dr Gustav Störring, *Moralphilosophische Streitfragen*, I. Teil, *Die Entstehung des sittlichen Bewusstseins*, vii-151 p., Leipzig, Engelmann, 1903. — Romolo Bianchi, *L'obbligazione morale*, 152 p., Naples, Detken et Rocholl, 1903. — Giovanni Marchesini, *Le finzioni dell' anima*, viii-302 p., Bari, Laterza, 1905. — Marcel Mauxion, *Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité*, vi-169 p., Paris, F. Alcan, 1904.

M. Gaston Richard étudiait naguère, dans cette *Revue* (janvier 1905), *le conflit de la sociologie et de la morale philosophique*. L'analyse des travaux dont nous allons rendre compte fournira une preuve nouvelle de l'existence de ce conflit. On a parlé souvent d'une *crise de la morale*; et il semble, en effet, que l'aspect des problèmes moraux soit en train de se modifier. Aux points de vue théologique, métaphysique, criticiste, psychologique, et même biologique, le point de vue *social* paraît en voie de se subtituer à l'heure présente. D'une morale *indépendante*, conception en honneur au dernier siècle, on ne parle plus guère; et l'existence d'un point de vue proprement *moral* n'est plus guère revendiquée de nos jours. Jadis on opposait la *science* et la *conscience*; ou bien, si l'on affirmait une *science de la morale*, cette science différait profondément des sciences de la nature. Aujourd'hui, on assujettit la conscience à la science; et, si l'on parle d'une *morale scientifique*, il s'agit bien cette fois d'une science purement expérimentale. Ce n'est pas que les thèses anciennes aient disparu, et nous les trouverons toutes représentées dans le cours de notre analyse; mais la thèse sociologique est plus conforme à la qualité actuelle de l'opinion. Bref, suivant la formule suggérée par le livre récent de M. Lévy-Bruhl, la *morale* est de plus en plus ramenée à la *science des mœurs*. Nous nous proposons, tout en mettant le conflit en lumière, de chercher si une orientation commune ne se dégagerait pas de ces divers travaux, et d'examiner ce que devient chez nos différents auteurs l'idée de *valeur* morale.

I

Le Rev. Walter Mc-Donald, dans ses *Principes de science morale*, se place au point de vue religieux, et particulièrement catholique. On ne saurait même dire qu'il s'agisse proprement pour lui d'une philosophie morale, ou bien d'une science basée sur des principes rationnels; l'examen des devoirs strictement confessionnels, comme celui de l'abstinence du vendredi, occupe dans son livre une place importante. Toutefois, la scolastique de l'auteur n'est pas servilement orthodoxe, et les tendances rationnelles sont visibles en ceci que M. Mc-Donald s'efforce de formuler plus exactement les *principes*, de manière à les mettre en accord avec les *conclusions* de la science, moins générales et partant plus certaines. C'est qu'à ses yeux les principes que l'on énonce traditionnellement, dans le *Traité des actes humains*, constituent une pure synthèse des solutions particulières. — L'ouvrage comprend trois parties : 1) *la nature de la moralité*, 2) *le critère de la moralité*, 3) *la crainte, l'ignorance et le doute*. — L'auteur considère la notion du *bien* (good) et celle du *mal* (evil) comme simples et indéfinissables; mais il distingue le bien *physique* du bien *moral*, en ce que ce dernier se rattache en soi à une direction possible de l'intelligence et de la volonté. Cette idée d'une *direction* explique à son tour la notion du *droit* (right); celle-ci se ramène, en effet, à la notion de l'*ordre*, et il semble qu'il y ait un ordre des choses établi par l'auteur de la Nature. La conception de cet ordre naturel entraîne une différence entre la morale catholique et celle des utilitaires; en particulier, le mensonge se trouve condamné en principe comme contraire à l'ordre. Cette même conception a pour conséquence le rejet de l'impératif catégorique des Kantiens; la raison a pour office d'examiner les actes pour voir s'ils sont dans l'ordre, et non de leur imprimer sa forme en les décrétant; la vérité morale, comme toute vérité, est objective. Au reste, en refusant tout caractère moral à l'acte *externe*, Kant réduit la moralité aux actes du vouloir qui ont le devoir seul pour objet, ramenant ainsi toutes les vertus à l'obéissance. D'ailleurs, le *devoir* kantien est vide de sens, car la perception de l'ordre ne contient en soi rien d'*impératif*, et l'*autonomie* de la volonté humaine est une belle phrase qui ne veut rien dire; toute obligation suppose une hétéronomie, car on ne peut se devoir de l'argent à soi-même. Sans compter que ce rigorisme moral, et cette doctrine du respect de la loi, rendent la morale tellement aisée que tous les problèmes moraux seront immédiatement résolus; c'est là une *réduction à l'absurde* de la thèse kantienne. Mais comment l'*ordre* moral est-il connu? Il est perçu, comme l'ordre esthétique, *intuitivement*. Non qu'il s'agisse d'une intuition sensible, d'un *sens moral*, selon l'acception grossière du mot *sens*; l'intuition est de nature *intellectuelle*, mais il y a dans l'intellect des *habitudes* différentes, divers modes de *perceptibilité*, et c'est ce qui empêche de confondre

l'intuition morale avec l'intuition esthétique ou l'intuition scientifique. Une telle intuition est sans doute contestée; mais on peut entraîner l'esprit de manière à la rendre manifeste. Elle possède donc une *universalité*, laquelle assure à la connaissance ce caractère *objectif* que ne saurait lui donner l'application des catégories kantiennes. Et, comme l'intuition s'adresse, non au concept pur du *droit* (right), mais au concept incarné dans l'acte, il suit que la moralité des *actes* ne change pas avec le temps. C'est qu'il faut distinguer entre une moralité *matérielle*, celle des actes sans plus, et une moralité *formelle*, celle de la volonté et du motif; et il faut, par ailleurs, se garder de confondre la moralité *radicale*, laquelle n'a trait qu'à l'ordre et au désordre physiques (utilité), la moralité *philosophique*, laquelle a trait à l'ordre moral, et la moralité *théologique*, laquelle a trait à la volonté divine; cette dernière confusion nous ramènerait à l'identification kantienne de la moralité avec le devoir. Le *devoir* ou l'*obligation* suppose un supérieur par la volonté duquel nous sommes liés, et l'argument kantien n'est pas correct qui tire analytiquement cette volonté supérieure du concept de bien moral (right). La *responsabilité* suppose, à son tour, cette volonté supérieure, et aussi le libre arbitre; l'effort des déterministes pour maintenir le concept de responsabilité procède d'une altération du sens usuel des termes. Il résulte de ce qui précède que la *loi naturelle* n'est pas une loi, suivant la rigoureuse acception du mot; elle se ramène à l'ordre qui est entre les choses et les actes, et ne peut être envisagée comme l'expression d'une volonté supérieure, ni (cet ordre étant objectif) comme l'acte de la raison qui perçoit l'ordre. La véritable loi, c'est la *loi éternelle*, qui réside en la volonté divine. Et, en vertu de cette loi, qui oblige tout être intelligent, il existe un rapport nécessaire entre la moralité et la *fin dernière*; manquer au bien, c'est commettre le péché philosophique (désordre), le péché théologique (désobéissance), et de plus s'exposer à la privation du Bien infini. Enfin, le rapport entre la *moralité* et la *religion* peut être déterminé d'après ces principes. Un athée peut être de bonne foi (l'auteur l'accorde avec une certaine peine) et sa moralité peut être réelle; mais elle est imparfaite et inférieure à celle d'un saint. Il n'y a pas de preuve *proprement* morale de l'existence de Dieu; celle que l'on nomme ainsi n'est qu'un cas particulier de la preuve de l'ordre du monde. Mais si la moralité peut être purement *philosophique*, le sens moral est insuffisant en face des tentations, l'élévation relative du nôtre procède des influences chrétiennes, et, contrairement à l'opinion de Spencer, les notions de devoir et de responsabilité n'ont pas un caractère transitoire. — La deuxième partie a surtout pour objet de déterminer dans quels cas un acte *externe* est bon ou mauvais; et l'auteur procède de préférence par la discussion des principales théories de la casuistique catholique, en comparant d'ailleurs les solutions des casuistes et les siennes propres à celle des utilitaires. — Dans la troisième partie, il recherche l'influence exercée sur

l'acte moral par la crainte, l'ignorance et le doute, et il aboutit à des thèses intéressantes relatives au probabilisme.

Ainsi qu'on a pu le voir, l'ouvrage du Rev. Mc-Donald a un caractère dogmatique et religieux. Nous avons même négligé, dans notre exposé, bien des analyses portant sur des points de pratique purement religieuse, comme la nature de l'obéissance due par un moine aux règles de son ordre. Mais l'auteur, s'il procède par la méthode de l'autorité, compare néanmoins les thèses qu'il adopte aux thèses des philosophes; il s'attache surtout à la critique des *utilitaires*, notamment de Mill et de Sidgwick, et à celle des *Kantiens*. Il en veut particulièrement à ces derniers; et cette animosité se conçoit, puisqu'ils sont placés à l'autre pôle de la spéculation. Mais il débute, dans sa critique par une déclaration des plus naïves; il n'a jamais pu, dit-il, comprendre la philosophie de Kant, et il est heureux de se rencontrer sur ce point avec Spencer. L'aveu a ses dangers, puisque Spencer déclare qu'il n'a pu poursuivre la lecture de Kant, parce qu'il lui est impossible de prendre connaissance d'opinions contraires aux siennes. Et il est bien vrai que le Rev. Mc-Donald semble n'avoir pas compris Kant. Mais la raison en est-elle bien celle qu'il indique, à savoir que les mots n'ont pas, dans la terminologie kantienne, un sens défini, que les propositions ne se suivent pas, enfin que la doctrine est vide de sens? Il s'attaque surtout à la thèse de l'*obligation* et de l'*autonomie*; et il ne paraît pas se rendre compte de la véritable nature de l'obligation kantienne, puisqu'il ne rappelle pas la distinction essentielle entre le phénomène et le noumène. En un endroit seulement il soupçonne que l'obligation morale des Kantiens pourrait n'avoir pas le même sens que la sujétion à une loi; et il tombe ailleurs dans le contresens d'identifier avec l'*obéissance* la vertu selon les Kantiens. Préoccupé de la *vérité* morale, il reproche à la *nécessité* kantienne d'être subjective; et il affirme, sans aborder le moins du monde le problème de la critique idéaliste, le caractère éternel et *en soi* des relations morales. Mais qu'est-ce que cette *intuition* contestée qui nous *donnerait* la distinction du bien et du mal? Et cette détermination des diverses *perceptibilités* de l'intellect, comme si le beau était beau indépendamment de la contemplation esthétique, et comme si le vrai était vrai indépendamment de l'acte de la connaissance? J'ai peur, à vrai dire, que nous ne comprenions plus les scolastiques, dans leur affirmation réaliste, de même qu'ils ne nous comprennent pas, dans notre criticisme; mais l'objectivisme médiéval, qui est une pure *affirmation*, ne constitue pas une critique du point de vue criticiste. Et il me paraît absurde de dire que le bien et le mal existent, en dehors de toute détermination produite par les volontés humaines (individuellement ou socialement), et indépendamment de toute évolution de l'intelligence et de la volonté humaines. Par sa thèse de la moralité *matérielle* et *en soi*, le Rev. Mc-Donald me semble éliminer toute notion de *valeur* morale.

II

M. Koppelmann se place, lui, à un point de vue tout semblable à celui de Kant; en même temps, il subit des influences religieuses. Kant, Schiller et les Évangiles synoptiques, telles sont, il le note dans son *Avant-Propos*, les trois sources principales de sa pensée. — L'*Introduction* expose tout d'abord quelle est la tâche de l'éthique scientifique; celle-ci, toute spéculative, a pour office d'*expliquer les données de la conscience morale*. De là le titre de l'ouvrage : *Critique de la conscience morale*. L'auteur ajoute que la conscience morale ne saurait être envisagée du seul point de vue *philosophique*, et que la conscience proprement *chrétienne* doit entrer en ligne de compte dans son étude, vu l'influence exercée par le christianisme sur les intuitions morales des modernes. De là, en partie, le sous-titre de l'ouvrage : *au point de vue philosophique et historique*. Les *faits* à expliquer sont : la notion du *devoir* et la distinction entre le *bien en soi* et le *mal en soi*; la *source des obligations particulières*; les sentiments de *respect* et de *mépris* et le *remords*. L'auteur n'admet ni la théorie qui fait de la conscience un commandement divin, ni celle qui voit en elle une inspiration innée et arbitraire; il repousse la thèse qui ramène la moralité à des *motifs* intéressés ou altruistes, et celle qui la mesure à ses *résultats* (l'utilitarisme). — A la *critique de l'utilitarisme* (Wohlfahrtstheorie) est précisément consacré le premier chapitre. Par une série de citations, empruntées surtout à des écrivains allemands, l'auteur établit d'abord la généralité de cette conception dans la morale actuelle, puis la diversité des interprétations relatives à la nature de l'utilité et à celle du groupe auquel l'utilité s'applique. Il insiste sur la relativité des notions morales qui résulte de ce point de vue, en critiquant de façon particulière les idées de Jhering. Puis il cherche à établir l'insuffisance de la théorie utilitaire pour l'explication des données morales. Cette théorie ne rend pas compte de bien des devoirs que reconnaissent pourtant ceux qui les professent, comme celui de ne pas sacrifier un innocent au bien général, ou encore celui du respect de l'honneur féminin, auquel Jhering attache tant d'importance; l'idée même de déterminer des *devoirs*, fussent-ils destinés seulement à l'homme *moyen* (*Durchschlitrichtmensch*) est en contradiction avec la thèse. Celle-ci n'explique pas davantage la notion générale du *devoir*; et l'auteur s'efforce de montrer, en combattant les affirmation de Paulsen et surtout de Paul Rée, que cette notion ne saurait procéder ni de l'influence du milieu ni de l'habitude; il insiste sur ce fait que, dans le domaine parallèle de la connaissance scientifique, l'influence du milieu ne *justifie* pas une croyance, et sur cet autre fait que la prétendue connaissance de l'*origine de la conscience* (c'est là le titre de l'ouvrage célèbre de Paul Rée) n'a pas détruit pratiquement, même chez les défenseurs de la théorie, la conscience de l'obligation. Enfin la théorie utilitaire n'explique pas non plus le

respect et le mépris, ni le remords et l'estime de soi; en particulier, dans ces derniers sentiments, on ne saurait découvrir le souci des dispositions à notre égard d'une volonté étrangère. — Le deuxième chapitre développe la nature du *bon principe*. Se gardant de l'individualisme, l'auteur explique d'abord que la caractéristique humaine ne saurait apparaître vraiment en dehors de la *communauté* humaine; mais l'individu reste libre, et la seule autorité acceptable est celle de la raison en acte chez nous et chez autrui. Le *sacrifice de l'intelligence* est un renoncement à la virilité de la raison. L'esclavage de l'esprit et de la conscience est un mal à éviter; l'affirmation spirituelle de soi et de sa dignité personnelle constitue un devoir. La communauté humaine est fondée sur la *communauté de la raison*; il faut donc que la raison soit la même chez tous; et, du point de vue théorique, on déduira de là l'impératif catégorique qui est celui de la *véracité*, tant externe qu'interne, car celle-ci a celle-là pour condition. Et l'*action*, aussi bien que la connaissance, repose sur la conviction personnelle; en ce domaine aussi, l'autorité n'est jamais qu'une auxilliaire; là même où elle paraît assumer toute fonction, comme dans le catholicisme, la foi à l'autorité repose encore, fût-ce à l'insu du croyant, sur l'acceptation personnelle de l'autorité, c'est-à-dire sur la raison. Et c'est pourquoi le principe de la vie pratique est dans la force du caractère, qui comprend tout ensemble, au point de vue social, la *fidélité* mutuelle exclusive de la violence, et, au point de vue individuel, la *fidélité* à ses propre résolutions, malgré les empêchements extérieurs (le terme *Zuverlassigkeit* exprime cette double fidélité).

Ainsi se produit l'*affirmation* pratique *de soi*. Par là même, les *devoirs* essentiels se ramènent à deux : au point de vue théorique, *sois vérace*; au point de vue pratique, sois *fidèle*. Le rapport entre les deux formules est celui de la raison appliquée à la raison théorique. Dans un cas, le devoir est de *parler*, dans l'autre d'*agir*, conformément à ce que l'on a reconnu vrai *par soi-même*. Tous les devoirs se réduisent donc à l'attribution de toute autorité en dernière instance à la *vérité* seule; la *véracité* est le *devoir fondamental* (*Grundpflicht*), et ce devoir fondamental est un *a priori*, procédant de notre raison même, et devenant objet de conscience, toutes les fois que nous nous mettons en contradiction avec les fonctions normales de notre esprit. Il peut y avoir conflit apparent entre les devoirs *secondaires*; mais nul devoir ne doit être assumé qui soit contraire au devoir fondamental; nul ne doit être assumé qui soit contraire à ceux que l'on a assumés antérieurement; enfin les devoirs que l'on assume doivent, dans la mesure du possible, se compléter les uns les autres. Cette *harmonie des devoirs* a une valeur *esthétique*; elle a aussi une valeur *morale*, car elle conditionne le développement intense de la *personnalité*. Si le devoir *fondamental* est indépendant de sa réalisation, il n'en va pas ainsi des devoirs *secondaires*; de là, l'obligation d'une *culture de la vertu*, la vertu étant l'incarnation du devoir fondamental. Grâce à la

conscience morale qui se ramène à la conscience de ce devoir essentiel, l'homme devient conscient de la *caractéristique humaine*, il acquiert le respect de *l'homme en tant qu'homme*. Et, combattant l'influence du *principe mauvais*, il transvalue les valeurs (*Umwertung aller Werte*) que ce principe égoïste lui suggère, il aperçoit clairement l'harmonie des intérêts dans le domaine du bien; au devoir fondamental se rattache l'*amour*, comme sa conséquence extrême. — Le témoignage de l'histoire montre que le devoir de *véracité* est le même à toute époque, mais que les devoirs secondaires varient; de plus, ceux-ci ne deviennent des devoirs que parce qu'ils sont librement acceptés, et ils empruntent leur caractère moral au devoir de véracité (fidélité à soi-même). Les sentiments, égoïstes ou altruistes, n'ont rien à voir avec la moralité de notre conscience; celle-ci procède exclusivement de la raison. Les devoirs particuliers sont amorcés par les besoins; et le retour des même besoins aux degrés analogues de la civilisation entraîne l'analogie des devoirs. Les mœurs et le droit, si on les sépare de la morale, perdent leur point d'appui. Tel est l'objet du troisième chapitre (*Évolution historique de la conscience morale*). — Le chapitre IV explique la nature du *principe mauvais*. Les tendances naturelles (*Triebe*) deviennent artificiellement des tendances maladives. Les appétits physiques dégénèrent en recherche maladive de la *jouissance* (Genussucht); de là, l'origine des *vices*. L'amour de la gloire dégénère en *ambition* maladive; de là l'origine des *passions*. Cette double influence corrompt l'estime exacte des biens extérieurs; elle altère les émotions et les dispositions affectives, naturelles en soi et nécessaires à la vie morale (et l'auteur note l'aversion du Christ pour l'ataraxie); elle dénature l'art, lui enlève son caractère qui est de nous faire prendre conscience de notre liberté spirituelle et de notre dignité d'homme, le réduit à l'expression des idées sensationnelles et de circonstance (sur ce point l'auteur se rattache expressément à l'inspiration de Schiller). Il y a une *solidarité du mal*, qui s'affirme par l'hérédité et l'influence du milieu, mais si la *disposition* au mal est créée par là, le mal ne peut l'être, car, de même que le bien, il suppose la raison. Enfin, la conséquence dernière de cette dégénérescence, c'est l'*égoïsme* maladif (Selbstsucht), lequel est ainsi au terme, et non au principe (comme l'auteur l'avait pensé dans sa « *Sittenlehre Jesu* ») de l'immoralité. — Le chapitre V expose *le combat du bon et du mauvais principe*. Théorétiquement et pratiquement, notre nature aspire à l'unité; la coexistance des deux principes est donc impossible. La victoire du mal est assurée lorsque l'égoïsme est pleinement conscient. Mais comment le bien peut-il arriver à triompher? On a poursuivi cette victoire par le *renoncement au monde* (*Weltflucht*); et l'auteur examine, à ce propos, les thèses du brahmanisme, du bouddhisme, des Cyniques, des Stöiciens, du Néo-platonisme, et la pratique du monachisme médiéval; il reconnaît, si l'on met de côté le stérile brahmanisme, les services rendus par l'ascétisme au développement de

l'altruisme, mais il le considère en somme comme étranger à la moralité, laquelle exige la *communauté humaine*. Bien que l'eudémonisme soit faux, la recherche du bonheur est chose inéluctable, et c'est dans la vie morale que le bonheur peut être atteint. Mais il ne peut l'être pleinement que si la vie morale est objectivée, si l'on croit à l'ordre moral du monde; bref, la victoire complète du bon principe n'est possible que sur le terrain *religieux*. Mais il faut comprendre la religion du point de vue de la conscience morale, voir en Dieu la *vérité* même; c'est alors en Dieu que l'on trouvera son bonheur. Seulement, vu la dualité de notre nature, il n'y a dans cette croyance qu'une aspiration et un postulat; si l'amour de Dieu et du prochain constitue le degré le plus haut de la moralité, nous avons conscience, étant pécheurs, de notre éloignement de Dieu; de là l'importance, pour l'histoire religieuse, de la personnalité de Jésus, qui est la véracité et la pureté même, et qui, bien que sans péché, accueille les pécheurs de bonne volonté et les élève à sa propre hauteur. — Et le dernier chapitre, interprétation morale des évangiles synoptiques, a pour objet *la signification de la personne et de l'éthique de Jésus en ce qui regarde le développement de la conscience morale*. L'auteur s'efforce de retrouver dans les Évangiles l'importance suprême qu'il a attribuée à la *véracité*; il identifie celle-ci avec l'*amour de Dieu*; il rattache l'*amour du prochain* au renoncement à Mammon, c'est-à-dire à la jouissance et à l'ambition passionnelles, incompatibles l'une et l'autre avec l'amour de la vérité divine. Enfin il voit dans la croyance en Jésus, l'homme normal et parfait, en qui la sainteté se trouve unie organiquement à l'amour pour les pécheurs, le moyen décisif de triompher de la conscience de l'éloignement à l'égard de Dieu et d'assurer la victoire entière du bon principe. Et il conclut : « L'éthique de Jésus constitue le développement le plus pur, le plus conséquent et le plus élevé du principe moral fondamental qui agit en chaque homme. »

Nous pouvons noter, chez M. Koppelmann, l'importance qu'il attache à l'élément *a priori* de la moralité. A ce point de vue, il relève bien de la tradition kantienne. Est-ce à dire qu'il soit *intuitionniste*? En aucune façrn, car, toujours à la suite de Kant, il marque nettement le caractère de cet élément *a priori*; il s'agit pour lui, non de ce qui est *antérieur* à l'expérience, mais de ce qui est *indépendant* de l'expérience. A cet égard, sa thèse est très supérieure à celle de de M. Mc-Donald; il n'a pas, comme ce dernier, l'illusion de percevoir directement un bien et un mal existant dans les choses; le bien et le mal résultent de la nature de la raison et de l'impossibilité pour celle-ci de se démentir réellement. La *véracité*, principe du bien, consiste, en termes plus précis, en la fidélité de la raison à sa propre nature. Et si, dans les derniers chapitres, la véracité se trouve transformée en nature fondamentale (Ursein), si, devenue *vérité*, elle est identifiée avec Dieu, il s'agit ici, non d'une thèse dogmatique et scolastique, mais d'un *postulat* moral. Ce postulat, il est vrai, deviendrait, ce

semble, conscience immédiate pour un homme en qui le principe du bien aurait pleinement triomphé; mais, même en ce cas, la religion s'appuierait sur la vie morale, laquelle a une signification primordiale. Par là, si le livre de M. Koppelmann a une allure théologique, si même il touche à la religion *positive*, il demeure *philosophique* jusqu'au bout. Notons aussi le caractère *intellectualiste* de l'ouvrage. Cette fidélité à soi-même, qui constitue le principe moral suprême, c'est l'accord avec soi-même des logiciens, la *conséquence* de la pensée. Et qu'une telle doctrine ne soit ni égoïste, ni altruiste, nullement sentimentale, la chose est incontestable; mais le reproche classique de *formalisme* risque de s'appliquer à M. Koppelmann, aussi bien qu'à Kant. En un passage significatif, l'auteur (n'y a-t-il pas ici inspiration luthérienne?) rabaisse les *œuvres*; et, en fait, les devoirs *secondaires*, qui doivent *tout* leur caractère moral à leur rapport avec la véracité, paraissant, à ses yeux, être *en eux-mêmes* dénués de sens. Et, si le renoncement au monde est blâmé, si la vie sociale est déclarée nécessaire, la vie sociale n'apparaît pas comme source de moralité; il s'agit uniquement de la *communauté de la raison* (Vernunftzemeinschaft), et c'est encore ici l'*a-priori* qui est source de valeur. A cette explication intellectualiste de la *valeur* est-elle admissible? La vie *sentimentale* est-elle moralement indifférente? La vie *sociale* n'est-elle pas formatrice de la moralité? A ces questions, l'*esprit* même du livre de M. Koppelmann engagerait peut-être à répondre d'une manière qui n'est pas *littéralement* la sienne. Ne fait-il pas de la *personne* de Jésus la réalisation parfaite de la vie morale et du principe du bien? Ne réclame-t-il pas l'*harmonie* des devoirs et l'exclusion des engagements incompatibles, en vue d'un déploiement de la *personnalité*? N'affirme-t-il pas la supériorité de la religion morale sur la religion *naturiste*, en ce que la première seule permet de concevoir la *personnalité* divine? C'est accorder à la personnalité le rôle essentiel dans la détermination des valeurs. Et on ne saurait lui attribuer ce rôle sans renoncer à l'intellectualisme formaliste pour voir dans la vie *sentimentale* un élément inévitable et primordial de la moralité. Ainsi se justifierait la thèse de l'achèvement de la moralité par l'*amour*, et celle de l'achèvement de l'immoralité par l'*égoïsme*. Mais la vie sociale *réelle* ne reprendrait-elle pas alors une importance que M. Koppelmann, en intellectualiste, attribue exclusivement à la société des esprits suivant la raison? Bref, à la *moralité* suivant un *principe* on substituerait ainsi la *vie morale* se constituant dans et par la société humaine. Du *kantisme*, on passerait à un *pragmatisme*.

III

La *Morale scientifique* de M. Bayet a pour sous-titre : *Essai sur les applications morales des sciences sociologiques*. C'est indiquer déjà

que le point de vue de l'auteur est tout différent de celui du Rev. Mc-Donald et de celui du Dr Koppelmann. Des deux termes du conflit signalé par M. Richard, c'est le deuxième que nous voyons développé ici de la manière la plus décidée, et, en un sens, la plus tapageuse. Ce n'est pas que les idées de M. Bayet soient nouvelles ou originales; lui-même se réclame de M. Lévy-Bruhl et de M. Durkheim; mais il y a dans son exposé une force d'agression qui répond mal à la sérénité de ses maîtres et de la science, et l'on s'aperçoit vite que l'on a surtout affaire à un polémiste, et plus précisément à un journaliste. — L'*avant-propos* esquisse les thèses de l'ouvrage. La morale, longtemps religieuse ou métaphysique, devient *positive* d'intention avec Comte; mais celui-ci maintient, de façon assez illogique, un impératif. Les néo-comtistes ont fait voir que l'idée de *science normative* est contradictoire, que la morale rentre dans la sociologie, celle-ci se proposant, entre autres *faits*, l'étude des faits *moraux*. Il y a donc une *science des mœurs*, encore indivise, et qui traite les mœurs comme des *choses*. De cette science, étude désintéressée, on peut tirer, en la combinant avec la psychologie, l'anthropologie, etc., un *art rationnel*, branche de la *politique*; et c'est à cet art que l'on peut donner le nom de *morale scientifique*. Cet art existe déjà; mais, pour assurer ses progrès, il importe de ruiner la *morale pratique* traditionnelle, qui repose sur l'idée vieillie de *responsabilité*; et l'on pourra faire pénétrer les idées nouvelles dans l'enseignement. — L'auteur examine donc *la conception classique de la morale pratique* (chapitre I). En fait, celle-ci se distingue malaisément de la morale *théorique*; l'une et l'autre ont pour objet l'action, les préceptes de conduite; mais la morale théorique recherche les *fondements* derniers de ces préceptes. Presque toutes les morales pratiques *modernes* (l'auteur excepte certaines formes de la morale anarchiste) ont pour caractère commun d'être un code de *devoirs*, s'adressant à des individus *responsables* et entraînant un *mérite* ou un *démérite*. Ces devoirs (dont on retrouve la notion même chez les positivistes, même chez les utilitaires, même chez Guyau) sont conçus en termes aussi vagues que possible; de là, l'apparente et fameuse unité des morales pratiques d'une même époque. Enfin, comme ce vague rend les préceptes stériles, et comme la *casuistique* morale n'a guère été systématisée en dehors du système catholique, la conception classique entraîne la notion « enfantine » de l'*intention* morale, laquelle constitue une « négation brutale » de la morale pratique. — Il est donc nécessaire de déterminer le rapport entre la *science et l'art* (chap. II). C'est une erreur de croire que la *science des mœurs* peut consolider l'idée de *devoir*; elle l'élimine. Car il faut l'envisager à l'image des autres sciences; toute *science* se borne à la recherche des *faits* et des *lois*. Quant à l'*art*, si on peut, en généralisant, lui assigner pour fin l'*intérêt*, c'est-à-dire le *bonheur* (au sens le plus large du terme), il faut se rappeler que le bonheur est chose variable, et que les problèmes de l'art se posent en termes *par-*

ticuliers à des inventeurs *spécialisés*. On peut dire que l'*art moral* se proposera, laissant de côté toute idée de Bien universel, d'améliorer pour un groupe donné et en un temps donné la réalité morale. — Que sera donc, dans la pratique, cet *art moral rationnel* (chap. III et IV) ? Il faut distinguer entre les *idées* sociales et les *mécanismes* qui les incarnent. Le praticien, qui appliquera les données des sciences sociologiques, et en particulier celles de la science des mœurs, l' « *ingénieur social* », aura donc à *agir* et sur les idées et sur les mécanismes. Ses idées (par exemple, les idées pacifistes), il lui faudra, non les créer (les mouvements d'opinion sont des *faits* que la science recueille) mais les *adapter* aux conditions du moment, en mettant à l'écart toute idée d'absolu. Les mécanismes appartiennent à l'*artiste* politique; mais précisément le moraliste pratique, l'ingénieur social, ne peut se désintéresser de la pratique politique, s'il renonce aux *idéologies*. L'adaptation des idées se fera par un travail de *réclame* (enseignement, livre, brochure, etc.). L'amélioration des mécanismes se fera par la direction des syndicats, le travail législatif, etc. Il ne saurait y avoir de distinction foncière entre l'*inventeur* en matière morale et le praticien qui applique l'invention, organise la réclame, dirige les syndicats, bien qu'une certaine division du travail ne puisse manquer de s'établir. De même, il ne saurait y avoir d'ingénieur exclusivement *moral*; toutes les sciences sociologiques trouvent leur application dans la politique; mais certaines de ces applications relèvent plus particulièrement de la science des mœurs. — *L'art moral n'est pas à créer* (chap. V). Sous une forme empirique, il est aussi ancien que la vie sociale. Mais il s'est de plus en plus rapproché d'une forme positive. Après les utopies idéologiques de Montesquieu et de Rousseau, Condorcet a déjà donné un caractère plus positif aux conceptions politiques. Saint-Simon, les positivistes, ont accentué ce mouvement. « Le véritable successeur d'Auguste Comte », M. Durkheim, a fondé scientifiquement les sciences sociales et rendu possible l'art social rationnel. En même temps, le mouvement *socialiste* est devenu de plus en plus positif; renonçant à l'utopie de « *la* question sociale », de révolutionnaire il s'est fait *réformiste*. La science des mœurs n'étant pas encore nettement différenciée des autres sciences sociales, l'art proprement *moral* n'est pas encore nettement constitué; mais, sur certains points, il peut déjà être positivement appliqué. Par exemple, la réforme de l'enseignement moral et civique est dès à présent possible, et, accentuant l'essor d'idées qui existent déjà, achevant de ruiner les idées vieillies, cet art moral rendra consciente la *morale* nouvelle en train de se former. — A l'avènement rapide de cet art moral la survivance des idées traditionnelles est un obstacle; c'est pourquoi l'auteur s'efforce d'établir la *décadence de la conception classique* (chap. VI). L'idée de la morale de l'*intention* est fortement enracinée dans l'opinion publique, comme en témoigne la presse, le théâtre, etc. Mais sa force est illusoire et empruntée. L'admission des circonstances atté-

nuantes en matière judiciaire montre derrière l'idée d'intention celle de *responsabilité*; on se refuse à admettre la culpabilité, à cause du châtiment. Or l'idée de responsabilité est en voie de disparaître. N'admet-on pas déjà que la responsabilité est supprimée ou atténuée par les tares physiologiques, par la folie, l'alcoolisme, la passion, la misère, c'est-à-dire par les forces inéluctables qui régissent la volonté? Or, si l'on démontre scientifiquement que la volonté est toujours régie par des lois aussi nécessaires que celles qui régissent la chute d'une pierre, l'idée de responsabilité disparaîtra entièrement (pourvu que l'opinion comprenne que la répression du crime subsiste). Ce sera la première *œuvre* de l'art moral que de hâter cette disparition par l'enseignement, la presse, etc. — Avant de conclure, l'auteur oppose une *réponse à deux objections* (chap. VII). L'art moral, plus que la morale chrétienne ou la morale classique, se refuse à empiéter sur la vie intérieure, le « jardin secret ». Elle respecte donc l'*individualisme*. Et, d'autre part, il n'y a pas lieu de lui reprocher cette abstention. L'intérêt collectif n'est-il pas de laisser toute liberté à la vie intérieure, aux énergies individuelles? Par là, le commerce avec les esprits d'élite pourra être efficace, grâce à la *suggestion* qu'ils exercent. — Sans doute (*conclusions*) les idées traditionnelles ne disparaîtront pas sur-le-champ; sans doute, aussi, les sciences sociales sont à peine naissantes. Mais on peut, dès maintenant, rapprocher l'art moral empirique du type scientifique : « N'est-ce pas en accomplissant ces tâches à grand'peine, qu'on fraie la route à ceux qui, plus tard, les accompliront en se jouant?... Et comment s'affligerait-on de faire œuvre provisoire, sachant que tout est provisoire? »

Nul travail, plus que celui de M. Bayet, n'apparaît comme radicalement négateur de la morale *philosophique*. Quelle ressemblance entre son *ingénieur* et le philosophe *moraliste*? Mais un point suscite notre défiance. De quel droit traiter les faits moraux comme des *choses*, alors qu'ils n'apparaissent pas en réalité sous cet aspect? Il est fort sage de réserver le « jardin secret »; mais n'est-ce point là que réside le sens de la *vie morale*? Et qui autorise M. Bayet, si les sciences sociales sont à peine naissantes, à voir en M. Durkheim le sociologue *unique*, le détenteur de la méthode *scientifique*? On assimile aisément les faits sociaux aux faits physiques, les lois de la volonté à celles de la chute des pierres, lorsque l'on *dogmatise* et que l'on excommunie. Mais il est plaisant et « enfantin » de rejeter d'un mot les « travaux de M. Tarde, ingénieux à coup sûr et frappants, mais nettement antiscientifiques » (p. 178-179). Il est plaisant, en effet, de voir un économiste, un juriste, un criminaliste de cet ordre, traité avec cette désinvolture par un littérateur qu'hypnotisent une *école* et un *parti pris*. Qu'est-ce, en somme, que cette morale *scientifique*, sinon le manifeste d'un *socialiste réformiste*, convaincu à *l'avance* (puisque la science, de son propre aveu et de celui de M. Durkheim, ne saurait, jusqu'à présent au moins, justifier les con-

victions socialistes), et aussi le manifeste d'un *sociologue positif*, rivé à la forme purement *objectiviste* de la conception positive? Or cette attitude exclusivement objectiviste ne peut rendre compte des *faits* de la *vie morale*, ainsi que M. Rauh l'a suffisamment montré. (Il est vrai que l'on aura la ressource de traiter son œuvre d'*antiscientifique*, comme ne répondant pas au type de la science selon M. Durkheim). Et ce n'est pas au nom de la *morale classique* et du *déisme universitaire* que je réclame ici; c'est au nom de l'*expérience* elle-même, formée en partie par les idées chrétiennes, et qui implique des *jugements de valeur*, en sorte que vouloir bannir ces jugements de la science des mœurs ce serait fausser l'expérience. Mais ce dogmatisme et ce parti pris étranger à la critique ne rentrent-ils pas, pour reprendre une expression de l'auteur, dans l'art de la *réclame*?

IV

Pour le Dr Kutna, le problème *pratique* essentiel de la morale est celui des motifs fondamentaux de l'action. Ces motifs se ramènent-ils à l'*égoïsme* ou à l'*altruisme*? De là le titre de la brochure : *l'égoïsme et l'altruisme considérés comme base de la morale*. Ce problème s'impose à *toute* morale, à celle du bien et du devoir comme à celle de l'intérêt. Seule, la solution de ce problème peut vérifier les préceptes de la morale normative (bien que, d'ailleurs, la thèse de l'égoïsme radical puisse s'achever, comme chez Schopenhauer, par un altruisme supérieur). Quatre solutions principales ont été données : thèse de l'égoïsme pur, thèse de l'égoïsme bien entendu, thèse de l'égoïsme transformé, thèse de l'altruisme pur; la dernière, identifiant la moralité avec l'altruisme, est le plus simple de toutes. Et l'auteur, dès la fin de son *Introduction*, fait pressentir que sa solution à lui ne sera pas simple, car « la vie ne s'accommode pas à la tendance moniste de la pensée ». — Il procède d'abord à un *aperçu historique des principales directions* (chap. I). Il étudie la *négation de la moralité*, chez Hobbes, Mandeville, les Sophistes, les docteurs de la grâce; *la contrainte et les intérêts*, chez Hobbes encore, Paley, Helvétius, Locke; *l'éloge et le blâme*, chez Locke, Hume, Adam Smith, Spencer (théorie des sentiments *égo-altruistes*); la « *subjectivation* » *du plaisir et du déplaisir* et l'*association*, chez Spinoza (théorie de l'amour et de la haine), Hume (théorie de la « sympathie extensive »), Hartley, Stuart Mill; *la sympathie et l'identification*, chez Smith, Schopenhauer, Lange, Darwin (à un point de vue biologique), Spencer; *l'instinct sexuel et l'amour de la descendance*, chez Comte et Feuerbach; *la conscience sociale et la volonté collective*, chez Feuerbach toujours et chez Wundt; *l'harmonie du vouloir et le sentiment moral*, chez les Stoïciens, chez Grotius, chez Leibnitz, chez Shaftesbury et Hutcheson. Il analyse ensuite *la volonté et le motif* (chap. II), en utilisant plusieurs des thèses exposées dans le premier chapitre. Bien que l'égoïsme

soit aussi impuissant à engendrer le sens social que la haine à engendrer l'amour, les observations de Sigwart et de Jhering font bien voir que tout motif se ramène à un sentiment personnel, et que l'acte le plus sympathique se peut réduire à la coïncidence des intérêts. L'altruisme d'A. Comte n'établit pas que l'action altruiste soit autre chose qu'une démarche pour repousser la douleur; et il en est ainsi des effets de la sympathie, telle que la déterminent Hume et A. Smith. On ne pourrait concilier l'existence de l'altruisme avec celle de l'égoïsme que si l'on découvrait que l'un et l'autre se réduisent à un développement ultérieur, et qu'on les ramenât ainsi à l'unité, non par un monisme métaphysique et mystérieux, tel que celui qui s'exprime dans la pitié selon Schopenhauer, mais par un *monisme biologique*. Or le *moi* se différencie peu à peu; la cellule a une fonction par rapport au tissu; l'individu s'individualise et devient unité, en partant d'un tout indifférencié. Égoïsme et altruisme sont les deux formes que prend l'instinct de conservation de ce tout primitif. L'*instinct spécifique* (Gattungsliebe) implique cette unité primordiale; et l'amour, qui a ainsi dans le *moi* son centre, s'étend par degrés des groupes prochains aux groupes éloignés; plus spontané et même réflexe lorsque la liaison avec le moi est immédiate, en fonction de l'activité représentative lorsque, s'adressant à des groupes plus lointains, l'individu se retrouve ainsi dans le contenu objectif de son cercle social (*Kulturkreis*), contenu relativement étranger à sa conscience centrale. L'*instinct spécifique* est l'objet du chapitre III. Il apparaît le plus nettement avec son caractère préégoïste dans l'*instinct sexuel*; l'*amour maternel* a déjà quelque chose d'égoïste, mais il s'agit d'un égoïsme qui a sa racine dans l'instinct spécifique et qui sert aux fins de l'espèce; il en est de même de l'*amour paternel*, lorsque celui-ci apparaît. L'auteur étudie l'évolution de l'instinct spécifique dans la série animale, par exemple chez les vers parasitaires, chez les abeilles et les fourmis, chez les poissons; il poursuit cette étude chez l'homme, montrant que le souci des enfants est subordonné aux besoins du groupe, à tel point que les déviations mêmes s'expliquent par cette subordination (ainsi les sauvages qui tuent leurs enfants, pour remédier à l'accroissement excessif des naissances). Le plaisir qui accompagne l'instinct sexuel n'est pas la raison véritable des actes accomplis; cette raison se trouve toujours dans les besoins de l'espèce, comme en témoigne la lassitude même des débauchés et l'analogie entre les déviations sexuelles et les actes sexuels normaux aux stades inférieurs de l'évolution. Ainsi l'égoïsme *individuel* n'est pas à la base de la moralité, mais bien l'égoïsme *spécifique*; le sacrifice de soi est aussi bien la règle que la conservation de soi, mais dans les deux cas il s'agit de la conservation de *l'être*, sinon de *son* être. Et, aux stades supérieurs, avec le progrès de l'intelligence, l'égoïsme individuel apparaît, conscient; mais la moralité n'en est pas diminuée, car l'accord entre la pratique de l'individu et les fins de l'espèce est, à ce moment,

assuré, et l'égoïsme individuel sert de moyen à l'égoïsme spécifique. Bien plutôt, le progrès de la moralité entraîne une diminution de la pratique altruiste, car l'altruisme a pour fin d'autres *individus* et non l'espèce. Bref, altruiste ou non, l'action morale ne peut procéder que de l'unité foncière de l'être qui agit avec un autre individu ou avec le groupe. « L'individu agit pour *d'autres*, parce que ceux-ci sont compris dans son individualité. L'individu peut être étroit comme un point et vaste comme le monde. » Qu'est-ce donc que l'*individualité*? (chap. IV). L'individu n'est pas comme la monade *sans fenêtres*; il a son être et ses attaches dans et avec la vie qui l'enveloppe. L'auteur montre ce caractère *organique* et social de l'individu, en s'inspirant notamment de Comte, d'Espinas et de Haeckel, chez les animaux, comme les fourmis et les siphonophores, puis chez l'homme. Il fait voir qu'à mesure que l'on s'élève, la participation de la vie individuelle à la vie du groupe repose de plus en plus sur la conscience; les valeurs spirituelles constituent le contenu même, sous forme d'idéal et de maximes, de l'individualité supérieure, et elles ont leur source dans l'histoire : « Ce qui vit en l'homme est infusé en lui par l'histoire et l'humanité ». — Mais si l'individu n'a point d'existence distincte, il y a une *conscience de l'individualité* (chap. V); et cette conscience détermine le règne exclusif de l'égoïsme. Seulement, si cet égoïsme ne peut donner naissance à la vie morale, c'est *en lui* que la vie morale peut naître. L'individu, en se cherchant, anéantit son égoïsme, élargit son individualité, se perd dans l'*universel*; mais le nerf de son action réside dans le sentiment qu'il a de lui-même : « Il se cherche dans et avec la vie et pour la vie du groupe ».

Le point de vue du Dr Kutna est tout ensemble biologique et social; mais, biologiquement, c'est encore pour lui l'aspect *social* qui domine. Et l'originalité de sa tentative consiste dans la transformation qu'il tente du concept de l'*égoïsme*, devenu tout ensemble *but* et *motif* de l'action, mais but en tant que social et motif en tant qu'individuel. Encore le terme de *motif* serait-il peu exact, ne s'appliquant guère qu'à un stade moyen de l'évolution; l'individu supérieur vit dans l'universel, pour les *valeurs* qui forment le contenu de sa vie spirituelle, et le sentiment seul de l'intérêt vital qu'il prend à ces valeurs demeure *individuel* chez lui. Ainsi est évité le *formalisme* kantien des règles *a priori* et du *devoir*; ainsi, pourtant, est sauvegardée l'autonomie, et, avec elle, la force de l'idéal que l'espèce suggère et que l'individu réalise. Le concept de *valeur* est mis au premier plan de la théorie morale; et cette valeur (les références à Espinas en témoignent) est placée dans le développement de la *personnalité*, laquelle est en fonction de la dépendance à l'égard de l'organisme social. L'*altruisme* ne joue qu'un rôle effacé, car il *individualise* trop l'action qu'il inspire et empêche l'essor des valeurs *spirituelles*; d'ailleurs, là même où il domine, il n'est possible que comme élargissement de la conscience du moi. A bien entendre le

sens large du terme, c'est donc dans l'*égoïsme* que consiste, pour M. Kutna, la base de la moralité.

Le Dr Störring, à la fois philosophe et médecin, est l'auteur de *leçons sur la psychopathologie*, auxquelles il se réfère plusieurs fois dans son œuvre actuelle : *Questions controversées de philosophie morale*. Sous ce titre, il se propose d'étudier *la genèse de la conscience morale*, puis *les fins morales*, en troisième lieu *le redressement des maximes de la vie morale*. Bien qu'il regarde l'explication des faits moraux donnés comme la tâche principale du philosophe moraliste, il ne croit pas devoir renoncer à ce redressement des valeurs, basé sur la connaissance des faits. Il ne nous donne pour l'instant que la première des trois études annoncées. La méthode suivie par lui est *déductive*; il part de principes généraux que lui fournit le processus des évaluations, et qui sont ainsi des *causae verae*. Comme la sympathie a été envisagée par beaucoup de moralistes comme une source essentielle, ou même la source unique de la moralité, il commence sa recherche par une étude de la sympathie et de sa valeur explicative, en prenant la sympathie, non au sens restreint de la pitié schopenhauérienne, mais au sens complet, lequel enveloppe le plaisir aussi bien que la douleur et, en même temps, les manifestations actives de la vie (*Introduction*). — La *première partie*, toute historique, est consacrée à l'analyse et à la critique des *classiques du principe de la sympathie*, David Hume et Adam Smith. La *deuxième partie* expose l'*opinion propre* de l'auteur *sur la genèse de la conscience morale*. Le Dr Störring envisage d'abord *les évaluations déterminées par des conditions individuelles*. La *sympathie objective du spectateur*, éveillée par des représentations d'ordre psychomoteur, a pour objet le plaisir et le déplaisir, ou bien le ressentiment et la reconnaissance éprouvée par autrui, ou bien encore l'activité énergique (d'abord surtout corporelle) déployée par lui; tout cela est éprouvé par nous, mais sans retour sur nous, placés immédiatement dans l'être qui nous occupe.

La *sympathie subjective* du spectateur s'adresse à la *volonté* de l'agent. Elle approuve ou désapprouve celle-ci en raison de ses *effets*. Ou bien les effets sont représentés clairement, ou bien ils le sont obscurément; dans le premier cas, le plaisir ou la douleur concomitants déterminent la sympathie; dans le deuxième cas, le processus est analogue, et les sentiments éprouvés sont comme *transférés* (Uebertragung) au vouloir lui-même (la supériorité sentie des plaisirs intellectuels et le jugement porté sur les dispositions — « Gesinnung » — s'expliquent en partie par ce transfert). Les effets peuvent consister aussi dans une excitation ou un arrêt de l'activité, et il y a ici encore *transfert* du plaisir et de la douleur ressentis au vouloir. La sympathie peut également s'adresser à la volonté indépendamment des effets de celle-ci, soit par la représentation du plaisir et de la douleur qui accompagnent l'exercice du vouloir, soit par la représentation de

l'activité qui se déploie dans le vouloir; dans le deuxième cas seulement il y a génération d'un phénomène incontestablement moral. La conscience d'une force qui assure le triomphe du plaisir spirituel et durable sur le plaisir du moment, mais surtout la conscience d'une force qui assure le triomphe de l'activité spirituelle, engendre une fierté, qui est l'estime de soi; et la sympathie va chez autrui à la conscience de cette force; il y a là évaluation d'un développement de la *personnalité*. La sympathie *objective* se modifie, du reste, aux degrés supérieurs de l'évolution; elle préfère le plaisir spirituel au plaisir sensible, l'excitation de l'activité au plaisir; et elle ira de préférence au vouloir qui cherche à provoquer chez les autres les dispositions d'où résulte l'estime de soi. Or la sympathie, tant objective que subjective, est aussi éprouvée par l'individu à l'égard de soi-même; elle sera plus intense à l'égard de l'activité qu'il se représentera à l'avance qu'à l'égard des plaisirs ainsi représentés, plus intense encore à l'égard des dispositions à agir (et la représentation anticipée du ressentiment à l'égard de soi sera l'un des facteurs du caractère *impératif* des évaluations morales); l'individu éprouvera de la joie à constater en lui une volonté assez forte pour assurer le triomphe du plaisir durable, et surtout de l'activité spirituelle (et de là sortira le *respect de soi-même*; s'il constate une discordance entre les valeurs voulues par lui et les valeurs qu'il réalise, la représentation du déplaisir engendré par cette discordance renforcera le caractère impératif des évaluations. — Les évaluations se rattachent également à des *conditions sociales*. D'accord en cela avec les utilitaires, l'auteur (il examine longuement l'exemple fameux de l'avare et de son argent) admet le *transfert* de valeur qui (en vertu des expériences relatives aux récompenses et aux châtiments, à l'éloge et au blâme) se détache des effets de l'acte pour s'attacher à l'acte lui-même; et il voit en ce transfert une source nouvelle du caractère impératif des évaluations. L'estime de soi est renforcée par la conscience qu'a l'individu de vouloir respecter les prescriptions morales socialement imposées, et aussi par la conscience qu'il acquiert de ses propres capacités, en vertu de l'estime des autres pour ses actes (de là le rôle moral du *respect* que nous éprouvons pour autrui). Or, par cette influence sociale, l'individu entre en partage des expériences enregistrées par plusieurs générations; ce qui a été éprouvé comme favorable à l'évolution de son groupe lui apparaît comme louable, ce qui a été éprouvé comme nuisible à cette évolution lui apparaît méprisable (et cette entrée en partage de telles expériences doit s'appliquer à des espèces particulières d'actes du vouloir; d'où le rôle de l'hérédité). Enfin, comme l'évolution du groupe conditionne l'élargissemont de la sympathie, l'individu en vient à sympathiser avec l'évolution du groupe lui-même et à s'efforcer de promouvoir les institutions de ce groupe. — Mais comment expliquer l'approbation ou la désapprobation morale qui se produit chez l'individu moralement très développé, sans

qu'interviennent ni la sympathie, ni l'effort vers un plaisir spirituel ou un déploiement puissant d'activité, ni l'estime de soi, ni les facteurs sociaux? étant donné surtout que, dans ce cas, le phénomène moral s'impose impérativement? Ici l'auteur a recours à sa théorie des *centres de sommation des sentiments* (Summationscentren der Gefühle) développée par lui dans ses *Leçons sur la psychopathologie*. Lorsque, dans le cours de la vie, une grande quantité d'états affectifs s'est attachée à certaines représentations et à certains jugements, le retour de ces jugements entraîne celui des états affectifs; mais le *centre de sommation* est constitué par ce qu'il y a de *générique* (gemeinsam) dans les jugements et les représentations, sans que, d'ailleurs, cet élément générique se détache des jugements concrets. D'autre part, les états affectifs se sont attachés à de tels jugements en vertu d'un *transfert*, analogue à celui qui a été rappelé antérieurement. Cette théorie s'applique aux jugements et aux sentiments moraux. Il reste à expliquer comment s'opère le *transfert* en question. Or il faut distinguer entre la conscience morale *naïve* et la conscience réfléchie, créatrice et philosophique. Dans le premier cas, on cherchera l'origine du phénomène dans le sentiment de déplaisir qui s'attache à la violation des préceptes moraux traditionnels. Dans le deuxième cas, on cherchera cette origine dans les sentiments de déplaisir (centre de sommation *négatif*) ou de plaisir (centre *positif*) qui s'attachent aux formes personnelles de l'estime de soi. Au degré le plus haut de l'évolution morale, l'enthousiasme pour les *héros* de moralité ou les *fins morales idéales*, d'un mot pour l'*idéal moral de la vie*, jouera le rôle de centre; il s'agit, en ce cas, du déploiement très fort d'une *tendance active*. — Par cette théorie des *centres de sommation*, l'auteur pense faire tomber le reproche qu'adressent à la morale philosophique les moralistes chrétiens; l'action morale déterminée par cette accumulation d'énergie affective procède bien du *centre* de la vie morale et non de la *périphérie*; et c'est bien la *personnalité* qui est en jeu, pour ce qui est de l'origine de la sommation, seuls les stades inférieurs de l'évolution morale donneraient lieu au grief d'*hétéronomie*. Que, d'ailleurs, les émotions n'aient pas besoin d'apparaître avec force dans la plupart des cas, cela s'explique par l'analyse psycho-physiologique du phénomène. La liaison des processus physiologiques d'excitation avec les processus moteurs devient, avec le temps, de plus en plus immédiate, et les états affectifs n'ont plus le loisir de se réaliser clairement. — Enfin cette théorie permet d'établir les points communs et les différences entre la morale de l'auteur et les autres morales. Il s'accorde avec Kant pour assurer à l'action morale supérieure un caractère *universel*, sans que l'on ait à recourir aux inclinations passionnelles qui dépendent de facteurs temporels et spatiaux variables; il s'accorde avec lui en ce qui regarde le *respect de la loi morale*, dont les centres de sommation fournissent l'équivalent. Mais il diffère de lui, en ce qu'il rattache la

moralité aux *sentiments*; il en diffère encore, en ce qu'il assigne à la moralité une origine entièrement *empirique*. Par ailleurs, sa thèse concilie la morale du *sentiment* et la morale de la *réflexion*.

M. Störring prévient, dans sa *Conclusion*, l'objection qu'on lui pourrait faire sur l'emploi de la méthode *déductive*, au lieu de la méthode *inductive*, plus propre, semblerait-il, à l'analyse d'un fait complexe, comme le fait moral. Il croit, au contraire, que la déduction est mieux appropriée ici; la poursuite inductive de l'analyse dans les derniers détails n'eût pas permis de distinguer nettement entre les influences exercées par les divers facteurs; les éléments obscurs apparaissent à la déduction, tandis que par l'autre méthode il eût fallu y suppléer grâce à des hypothèses; d'ailleurs, la vérification empirique est moins nécessaire, lorsqu'il s'agit, comme ici, non de *causae veræ* problématiques, mais de *causae veræ* données en fait.

Malgré cette apologie de la méthode employée, le procédé de M. Störring déconcerte un peu le lecteur. Pour reprendre l'objection favorite des sociologues, on a l'impression d'une recherche *idéologique*. Au reste, ce reproche ne porte pas sur le fond de la thèse, que l'on peut dégager de la méthode mise en œuvre. M. Störring a réussi à utiliser les divers courants de la philosophie morale. D'abord étroitement attaché, en apparence, aux théoriciens de la sympathie, il adapte à ses idées les analyses des utilitaires, il sait faire rentrer dans son explication les influences sociales, et il rejoint enfin la théorie kantienne du devoir et du respect de la loi. L'hétéronomie et l'autonomie trouvent leur place dans sa synthèse. L'évolution morale est le concept fondamental de son œuvre. Et, si on peut lui objecter que la détermination des influences sociales serait peut-être mieux à sa place avant l'étude des influences individuelles, l'objection est presque de pure forme, puisque la sympathie pour soi-même nous apparaît dans ses analyses comme un reflet de la sympathie pour les autres (encore y a-t-il là un point obcur). Sa recherche pourrait se définir : un essai de constitution des *valeurs* morales; et cette constitution, vu l'idée centrale du développement, vu aussi la place qu'il assigne au déploiement de l'activité vitale, est de valeur avant tout *personnelle*; ce caractère personnel apparaît dès le moment où l'individu, sur le plan eudémoniste, préfère le plaisir durable au plaisir temporaire; il s'achève au moment où, les influences localisables s'évanouissant, l'individu, sur le plan héroïque, s'enthousiasme pour les fins idéales. En somme, derrière l'idéologie apparente de M. Störring, on découvre une description génétique de la *vie morale* et de la *personnalité*.

V

M. Bianchi (le titre de son œuvre en fait foi) se place entièrement au point de vue sociologique. Il étudie *l'obligation morale, dans ses rap-*

ports avec la psychologie sociale. — Il détermine d'abord (chap. I) le *problème de la morale*. S'inspirant des idées de M. Lévy-Bruhl, se référant à Tarde, à Simmel, et, comme tout écrivain italien, à Vico, il constate l'existence d'une *crise de la morale*, explique cette crise par la tentative vaine et faite tant de fois de tirer la moralité de la morale au lieu de suivre la méthode opposée, reproche à la morale traditionnelle d'avoir employé une méthode déductive (préjugé commun aux morales intuitionnistes et inductives), d'avoir poursuivi des fins morales transcendantes, d'avoir formulé des jugements de valeur. La *science morale* n'est point normative; elle considère le fait moral *objectivement*; elle ne le rattache ni à des principes métaphysiques, ni à des principes physiques ou biologiques; elle voit en lui un produit, non de la pensée des philosophes, mais de la société; elle l'étudie par les moyens de la psychologie inter-individuelle. Ce n'est pas à dire qu'elle lui enlève son caractère *impératif*, ni qu'elle supprime la *finalité* morale; mais elle fait dépendre le devoir de l'état social contemporain, elle envisage une finalité particulière; élaborant un idéal sans chimère et modelé sur les conditions réelles; ainsi elle comporte des *normes*, elle permet une amélioration. — En quoi consiste, de ce point de vue, le *fondement de la morale* (chap. II)? L'explication sociale, que l'on trouve déjà sous forme abstraite chez les stoïciens, a été surtout mise en lumière par Comte; et sa thèse sur le caractère social de la moralité n'a fait que s'imposer davantage après lui. Mais Comte se représente trop la société de manière abstraite; après lui, on a rendu à l'individu social son importance, et l'on a montré dans la *pensée sociale* l'origine de la pensée individuelle. Les formes de cette dernière ont un caractère *logique*, qui a sa source dans la vie sociale. Dans le *devenir personnel* comme dans le *devenir social* on trouve les réactions mutuelles de l'individu et de la société (l'*ego*, l'*alter* et le *socius*; le *projet*, le *sujet* l'*éjet*). Or ces réactions mutuelles se ramènent à trois types, économique, juridique, moral. Ces trois types constituent trois moments de l'évolution, et le type moral suppose et complète le type juridique comme celui-ci suppose et complète le type économique; l'évolution amène, d'ailleurs, un renversement des rapports, le type moral finissant par obtenir la prédominance (et c'est ce qui réduit aux premiers stades la vérité du matérialisme historique). C'est dans les *groupes* particuliers et concrets que s'établissent et qu'évoluent ces rapports; et, quel que soit le groupe primitif, il s'agit de savoir quelle est la nature du lien qui le constitue. Or ce lien doit être cherché dans la *coutume*, mais il faut se représenter la coutume comme un phénomène individuel sur l'action du groupe, et voir en elle la source de la religion, au lieu d'intervertir les rôles, comme le fait Wundt. La nature des faits moraux et le caractère obligatoire qui les marque s'expliquent par l'influence sociale de l'universalité croissante des groupes auxquels l'individu appartient. Et c'est dans cette universalité que réside le critère de l'action morale, celle-ci étant conforme à la coutume de la

moyenne. Il n'y a pas de morale *absolue*, ainsi que le prétend Spencer, mais les normes peuvent être regardées comme supérieures lorsqu'elles s'appliquent à des groupes plus larges. — Le chapitre III est consacré aux *principales théories sur l'obligation morale*. L'auteur expose et critique le point de vue théologique et métaphysique; la thèse formaliste et *individualiste* de Kant, celle de Renouvier et celle de Secrétan, sujettes au même reproche (en dépit de la notion de *solidarité* que l'on trouve dans la dernière; les thèses *intellectualistes* de Paulhan, de Chabot et de Lapie; les thèses de Mill, de Bain, de Darwin, de Spencer, d'Ardigò et de Wundt. Bien que l'école anglaise ait aperçu le rapport entre l'individu et la société qui est caractéristique du fait moral et de l'obligation, Mill conçoit trop la société comme un agrégat d'individus, Darwin néglige l'aspect psychologique du problème, Spencer imagine un roman au sujet des transmissions héréditaires et des intuitions morales. Enfin Wundt laisse disparaître le caractère *obligatoire* de la moralité vraie, en soustrayant l'individu libre à la pression sociale. — Le chapitre IV a pour objet l'*obligation morale sous l'aspect psycho-sociologique*. La *forme* de l'obligation s'explique par l'action sociale; d'abord presque inconsciente, l'obligation devient consciente de plus en plus lorsque les *cercles sociaux* se multiplient et s'opposent et que l'individu conçoit le rapport *exclusif* qu'il soutient avec son groupe à lui; même individuelle et mystérieuse en apparence, c'est encore à l'influence sociale persistante qu'elle se rattache. La société explique également la *contenu* de l'obligation; celui-ci va s'enrichissant, à mesure que la conscience s'accroît de l'égalité entre individus différents, et que, sous l'influence de la vie en commun, un idéal social se constitue. — La thèse soutenue dans ce livre a pour résultat, selon l'auteur, de réconcilier les tendances les plus opposées, l'empirisme et l'idéalisme, le positivisme et le kantisme, la morale déductive et la morale inductive . Même la conception philosophique et religieuse de l'unité de la vie et des êtres y trouve se place; et, pourvu qu'on laisse à la morale son caractère scientifique et qu'on explique historiquement la conscience, la science morale n'exclut nullement la foi, sous forme d'hypothèse, objets de libre adhésion.

On pourrait, ce semble, objecter à M. Bianchi, au sujet de sa critique de la morale kantienne, que le but de Kant est précisément d'analyser le *fait moral* et non de décréter un impératif. On pourrait également trouver à reprendre à l'assimilation entre la morale et les sciences *objectives*, si précisément, peut-être, il est du propre de la moralité d'être *activité intérieure* et non *chose*. Et, à vrai dire, ce que peut être la *moralité*, comme distincte des autres créations sociales, on ne le voit guère de ce point de vue objectif; quand l'auteur nous a dit qu'elle est œuvre de la coutume et qu'elle a pour critère l'opinion *moyenne*, on demeure indécis au sujet de sa nature; et ce n'est pas préciser que de l'appeler *idéal* et de la placer au-dessus des relations *juridiques*. Mais l'analyse de M. Bianchi montre excellemment le caractère pro-

gressif de la moralité et l'implication réciproque du groupe social et de l'individu; il est même curieux qu'insistant sur le rôle *actif* de ce dernier par rapport aux influences reçues et repoussant la thèse spencérienne de l'hérédité passive, l'auteur n'ait pas vu la nécessité d'un point de vue vraiment *personnel* pour rendre compte de la *vie morale*. La *personne* joue bien un rôle important dans sa thèse; mais, du point de vue de la psychologie sociale, il la réduit trop à un complexus d'influences venues du dehors. La psychologie sociale de Tarde ne méconnaissait pas ainsi l'originalité *foncière* de l'individu.

Dans ses deux ouvrages antérieurs, *Le symbolisme dans la connaissance et dans la morale* et *Le règne de l'esprit, ou le problème de la personnalité et le droit à l'orgueil*, M. Marchesini a voulu établir que la pensée ne se réduisait pas à un pur *symbole* des choses, et que science et *vérité* avaient une valeur, puisque la *personnalité* ne se réduisait pas un pur instrument de la nature, mais qu'elle avait une valeur propre. Dans l'ouvrage actuel, *Les fictions de l'âme*, il complète cette double thèse. Opposant sa conception tout ensemble au *positivisme matérialiste*, qui nie l'efficacité des idées, et à l'*idéalisme mystique*, qui ne tient pas compte des faits, il propose un *positivisme idéalisme* qui part de l'étude des faits mais qui croit, en vertu même de la pratique, à l'efficacité des idées. La valeur et le progrès moral, aussi bien que le progrès de la vérité, a ainsi sa condition dans une pensée théorique positive et sincère. Et le problème que pose l'ouvrage présent est sans doute le *problème moral*, mais envisagé sous l'aspect *pratique*; de là le sous-titre : *Essai de morale pédagogique* (*Préface*).

Dans une première partie, l'auteur procède à l'*analyse de la fiction*. Il commence par en délimiter le *domaine* (chap. I). Il montre que ce domaine est plus étendu que celui de l'*illusion*, puisque l'on se ment à soi-même. Il fait voir dans les conditions sociales, dans la convenance en particulier, l'origine du mensonge *social* (dont la *restriction* est une forme caractéristique; il note, d'ailleurs, que le *devoir social* exige le mensonge. Et, comme la race vit en nous et laisse sa marque dans l'âme individuelle, le mensonge social est la source du mensonge *intérieur*; la *psychologie* est impuissante à nous découvrir entièrement le fond de nous-même, c'est la *sociologie* qui nous le découvre; de là vient que nous nous *apparaissons* autres que nous ne *sommes*. Et la fiction existe dans l'ordre du *sentiment*, dont nous pouvons méconnaître la qualité ou le degré; elle existe dans l'ordre du *vouloir*, car vouloir c'est imaginer l'action comme réalisée; elle existe surtout dans l'ordre *théorique*, ainsi que le prouvent les *symboles* fictifs, les systématisations arbitraires, les concepts hybrides, les démentis donnés à la logique spéculative par la logique de l'action. C'est dire que fictive est souvent la *croyance*, où réside la personnalité tout entière, et l'auteur note qu'une croyance théorique, comme celle à la possibilité de l'existence de Dieu, est démentie pratiquement par

l'indifférence où nous laisse cette conception); la *conversion* s'explique par l'apparition à la surface d'une croyance que l'on ignorait, donc par la rupture d'une fiction. Enfin, l'*action* elle-même est fictive, par disparité entre l'acte et l'intention réelle, si l'on interprète son intention d'après son acte; d'où il suit que la moralité ne consiste pas dans la conformité à un idéal abstrait mais à un idéal vécu. — Quelle est donc *la nature logique et psychologique de la fiction* (chap. II)? Elle est essentiellement *contradiction*, confusion entre le possible et le réel, le divers et l'identique, le particulier concret et l'universel abstrait, le subjectif et l'objectif, la partie et le tout. Bref, elle consiste à imaginer comme réel ce qui n'est pas réel. Elle a psychologiquement sa source dans l'*intérêt*, dans la nature irréfléchie et sensible à laquelle s'oppose la volonté raisonnable; or la réalisation du pouvoir des idées suppose un compromis, la simulation d'un accord entre elles et les tendances; l'éducation morale, pour réussir, doit limiter la fiction, se modeler sur les tendances inconscientes. Sur cette base de l'intérêt s'édifie la logique de la fiction; cette logique personnelle est dissimulée par la passion, l'habitude, le langage, l'imagination. La fiction est, dès lors, inhérente à l'âme humaine; elle pénètre toute activité, la science et la morale. Tout objective par la nature de ses conceptions, la science transporte celles-ci dans les objets, elle est donc *fictive*, bien que vraie en ce sens que, prolongement des choses, elle les exprime par là; elle est une *fiction consciente*. Et l'impossibilité d'unifier l'âme, l'impossibilité d'une moralité absolue transforme en *fiction* l'effort pour réaliser la perfection morale.

A *la fiction dans les valeurs morales* est consacrée la deuxième partie. — L'*idéal moral* (chap. I), s'oppose à l'*idéal personnel*, expression complète des tendances naturelles. L'un et l'autre sont poursuivis à travers l'*inquiétude*; l'œuvre de l'éducation a pour but de faire triompher l'idéal moral de l'idéal personnel. Or l'idéal moral est *transcendant* (au sens positif) à la personne; il est objectif, absolu, impératif, parce que *social*. La conciliation *théorique* est irréalisable entre les deux termes. Mais ne peut-il y avoir une conciliation *de faits* analogue à celle qui constitue la science? — Avant de répondre à cette question, l'auteur poursuit *la fiction dans les valeurs morales particulières* (chap. II). Il montre combien est fictif le concept d'un *bien absolu* et inacceptable une morale mystique, ou esthétique ou hédoniste, qui suppose un tel concept. Il fait voir le caractère individuel de la *félicité*, et la fiction qui la pose comme objective et universelle, la cherchant dans le plaisir, l'action ou le calme. Il note la fiction par où le *devoir* est identifié au bien absolu, tout en marquant la nécessité de cette fiction pour la moralisation individuelle. Il découvre la fiction cachée dans le concept de la *responsabilité* absolue, puisque la volonté se rattache à tant de causes, et dans celui de l'*irresponsabilité*, puisqu'elle a sa nature distincte.

La conciliation de l'idéal moral et de l'idéal personnel a été tentée

par le *pragmatisme*; l'auteur étudie ce point de vue dans sa troisième partie. — Et d'abord (chap. I) il détermine *les bases de la foi morale*. Il réclame pour la *raison* le droit d'analyser la vie morale, d'en rechercher les origines; le *sentiment* ne peut offrir qu'une croyance vacillante; l'analyse n'ébranle que les *valeurs* morales, et l'altruiste ne cessera pas de l'être pour avoir compris la formation *sociale* de l'altruisme. C'est fiction que de vouloir fonder sur le seul sentiment la moralité qui suppose tout l'être psycho-physique, et le sentiment ne saurait constituer une *valeur* objective. Aussi la *foi morale* de James, basée sur le *sentiment de la rationalité*, œuvre de la *willing nature*, constitue-t-elle une sorte de *mensonge* intérieur, qui viole les droits de la raison et de la personnalité. La véritable *foi morale* est scientifique et *objective*; elle réclame un critère *social*. — Or le *pragmatisme* propose un critère purement subjectif; l'auteur examine donc de plus près ce système (chap. II). Après avoir montré qu'il se rattache à une longue tradition, il dénonce en lui une tendance purement conservatrice, un goût du *préjugé* utile; et il lui oppose la science avec la libération progressive de l'âme qu'elle engendre et la socialisation qui en résulte, l'accord qu'elle établit sur les faits naturels et les faits moraux. Seule, la connaissance de ce qui *est* peut nous sauver de la fiction et purifier, avec nos *intentions*, notre personnalité et nos actes. Et ce *positivisme* ne sacrifie pas l'*idéal*. Conscient de la réalité psychologique et des lacunes de la science, il accepte le concours *provisoire* de la foi religieuse pour le triomphe de l'idéal moral; mais il ne croit pas insurmontable le compromis entre la science et la moralité, il a foi dans la pédagogie morale pour idéaliser rationnellement le *fait* en dégageant des inquiétudes de la conscience humaine l'aspiration qui en émerge. Et, visant à régler la pratique, il admet un *pragmatisme* en accord avec la science.

Ce *pragmatisme rationnel* est l'objet de la quatrième partie. — Pour moraliser l'individu, il faut réaliser en lui une fiction, dissimuler l'élément subjectif sous l'élément universel et social; et cette fiction s'exprime en une formule : « Agis comme si ce qui est vrai socialement et socialement imposé comme absolu était vrai et absolu pour toi également. » Cette maxime a une efficacité pratique; la pensée de l'absolu, une action inhibitrice et dynamogénique. Et elle se justifie rationnellement, car l'âme individuelle contient et réfracte en soi les idéalités sociales; dans le fait *social*, le fait *moral* est impliqué, et c'est là une donnée irréductible; la société est une compénétration mutuelle et spirituelle. C'est donc la véritable tâche de la pédagogie morale que de créer par la persuasion la disposition au bien, la spontanéité morale. Et elle accomplit cette tâche, par le moyen de la fiction, en ce qui regarde chacune des *valeurs*. Elle présente comme *absolus* le *bien*, la *félicité*, le *devoir*, la *responsabilité*, fiction efficace puisqu'elle sert à réaliser plus complètement chacune de ces valeurs. Et cette maxime, ainsi appliquée, n'est pas *artificielle*, puisque la fic-

tion est reconnue comme telle; elle n'engendre pas le *quiétisme*, car elle tient compte de l'évolution des valeurs morales, visant seulement à prévenir les bouleversements prématurés; elle ne supprime pas l'*obligation*, puisqu'elle présente les valeurs morales comme une *vérité* logique et pratique, un *être*, un *devoir-être* et un *devoir-faire* tout ensemble, qui ont leur racine dans la nature *sociale* de l'individu. Et cette pédagogie morale a pour auxiliaire un sentiment efficace, l'*orgueil* moral, exaltation de la personnalité, orgueil du triomphe et orgueil de l'effort. Tels sont les caractères de l'attitude que l'auteur appelle *notre pragmatisme* (chap. I). — Il en tire quelques *règles de pédagogie sociale* (chap. II). Les termes *individu* et *société* sont irréductibles; irréductibles, l'égoïsme et l'altruisme; mais l'individu et l'égoïsme absolus sont illusoires; l'individu expérimente en lui la conciliation des termes opposés, puisqu'il a une nature sociale, et la maxime pragmatique devient : *Agis comme si tu étais autrui et non toi-même, triomphe de ton égoïsme.* L'*amitié* apparaît, de ce point de vue, comme une des formes les plus hautes de la vie morale, et l'éducation doit travailler à en développer le sens. Le *suicide* apparaît comme un acte d'idéalisme, subordonné à la fiction d'un moi absolu.

Il semble donc que, pour M. Marchesini, le domaine de la moralité soit identique, en un sens, au domaine de la fiction. Mais lui-même nous avertit, et de façon plus formelle dans sa *conclusion*, que la fiction même est réelle en tant qu'état subjectif, et que, si le progrès moral a pour principe l'imagination d'une moralité que l'on feint d'avoir en soi, le processus de la moralisation n'est point fictif. D'ailleurs, les *valeurs* morales que l'on suppose ainsi en soi-même, si elles ne constituent pas l'individualité irréfléchie, ne s'introduisent pas du dehors dans l'âme individuelle, puisqu'elles sont l'œuvre historique de la société, et que la nature individuelle est sociale également. Une obscurité demeure, à mon sens. Qu'est-ce, au juste, que le caractère *moral* et irréductible du fait social? Et je doute, par ailleurs, que le *pragmatisme* repoussé par M. Marchesini soit exactement conforme à celui de James; il est curieux de voir la science *éloquemment* défendue contre l'un des premiers psychologues de notre époque. Mais, au fait, la *psychologie* ne serait-elle pas un peu sacrifiée dans le pragmatisme *rationnel*? Et le point de vue *positif* ne serait-il pas admis et compris un peu en dehors de la critique pleinement *positive*? La *réalité* de la *foi morale* pourrait bien dépasser la sociologie.

VI

M. Mauxion, dans son *Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité*, reprend et développe une série d'articles publiés dans cette *Revue* en 1903. — L'*Introduction* pose le *problème moral*, critique les solutions les plus récentes, résume les *résultats acquis*, indique la *méthode* à suivre. L'auteur reproche à la synthèse de Spencer son

caractère *a priori*, l'arbitraire de la loi assignée à l'évolution et de la *moralité absolue* qui en serait le terme, la réduction de la moralité au développement de l'*altruisme*; il conteste aux sociologues le prétendu *fait* de la nature purement *sociale* de la moralité et l'autre *fait* allégué d'une *conscience sociale*, deux assertions qui reposent sur l'assimilation métaphorique de la *société* à l'*organisme*, et que, positiviste plus conséquent, M. de Roberty rejette dans sa théorie du *psychisme social*. En somme, il est acquis 1° que la moralité, loin d'avoir une origine mystérieuse, est un *fait naturel*; 2° que ce fait est explicable par l'*évolution*, et qu'un *progrès* moral se réalise par le développement de l'*intelligence* et de la *sensibilité* (la théorie de James sur les émotions explique ce dernier point, l'organisme devenant de plus en plus apte à vibrer *sympathiquement* avec les choses); 3° que la moralité est un *fait social*, lié à tous les éléments sociaux, mais discernable et susceptible d'être étudié à part. La méthode à suivre n'est donc pas la méthode *a priori*; l'idée du *progrès moral* dirigera la recherche, mais il faudra observer les faits eux-mêmes, étudier les mœurs comparées des divers peuples (recherche analogue à l'anatomie comparée), la mentalité enfantine (embryologie), les mœurs telles que l'histoire nous les fait connaître (paléontologie). Et, dans cette analyse, il faudra surtout faire apparaître la *continuité* du développement. — Par *moralité* il faut entendre ici l'*idéal moral*, l'idée du *bien*, et non la *vertu*, la pratique du bien. Il est nécessaire, en prenant le mot en ce sens, de démêler les *éléments de la moralité* (chap. I). On en peut distinguer trois : élément *esthétique* (perfection), élément *logique* ou *rationnel* (justice), élément *sympathique* (bienveillance et amour). Dans leur effort illusoire pour tout ramener à l'unité, les doctrines du bien ont négligé l'un ou l'autre de ces éléments. Or leur diversité se montre dans la diversité même de ces doctrines (morale esthétique chez les Grecs, morale logique de Kant, morale de la sympathie chez les Anglais). Elle se montre aussi dans la diversité des natures individuelles (prédominance du souci de la perfection, de la justice, de la passion). Elle apparaît dans la diversité des sentiments provoqués (admiration, estime, amour), dans la diversité des formes de l'*obligation* (attraction, dépression, accord logique) et du *remords*. D'ailleurs, les trois éléments influent l'un sur l'autre; mais on peut étudier isolément l'évolution de chacun d'eux, et distinguer le problème moral en trois problèmes particuliers. — Le chapitre II suit l'*évolution de l'élément esthétique* et intègre les composantes de la *perfection individuelle*.

Par deux fois, des temps homériques au stoïcisme, et des invasions barbares à nos jours, on retrouve la même marche de l'extérieur à l'intérieur. C'est ainsi que de la force physique et de la pure *grandeur* on passe au courage, puis à la sagesse, d'abord pratique, puis spéculative. La synthèse des éléments s'accomplit chez les races les mieux douées; mais des déviations se produisent, dont l'ascétiome et le

concept de la bonne volonté marquent les principales. Ces déviations mêmes sont utiles; l'ascétisme, par exemple, prépare l'éclosion de la sympathie (bouddhisme). Mais une marche de l'intérieur à l'extérieur, une expansion après une concentration, est nécessaire; et nous pouvons apprécier aujourd'hui la valeur des divers éléments de cette synthèse faite de *grandeur*, de *mesure* et d'*ordre*. Le rôle de la religion, en ce développement, est modérateur et non créateur; les religions sont traditionnalistes. L'évolution de l'élément esthétique détermine celle de l'élément *logique*, de la justice (chap. III). La justice *distributive* et *rémunérative* traverse une série de stades qui correspondent aux phases de l'idéal esthético-moral. La *propriété* est attachée d'abord à la force, puis à la sagesse et à la puissance. Le *bonheur* est réservé d'abord aux qualités physiques; lorsque, dans l'idéal esthétique, les qualités intérieures en viennent à primer les autres, le *droit au bonheur* est sauvegardé, d'abord par une conception nouvelle de la vie future, puis par l'identification du bonheur avec la vertu. La règle constante qui domine cette première forme de la justice est donc celle de la *proportionnalité*. En dépit des apparences, la même règle domine l'évolution du *droit*, comme en témoigne en particulier l'étude des castes. L'avènement de l'*égalité* n'est bien souvent que celui de la proportionnalité à rebours; ainsi, dans le christianisme ou dans la pratique révolutionnaire. Le culte de l'égalité constitue une déviation, qui a son origine ou dans un préjugé chrétien ou dans l'idée kantienne de la liberté intelligible, elle-même phase d'appauvrissement de l'idéal esthético-moral. La justice *pénale* est avant tout *réparatrice*, expiatoire; et, comme telle elle est aussi proportionnelle à la valeur des personnes; l'étude du régime des castes et celle de la loi barbare est significative sur ce point. Et, de nos jours, une réaction paraît s'annoncer en ce sens contre l'égalisation des peines. L'*évolution de l'élément sympathique* est l'objet du chapitre IV. L'auteur, combattant la thèse de l'origine purement physiologique de la sympathie, montre en celle-ci le produit de l'accoutumance, de l'imitation et de la solidarité des intérêts; il en fait voir les deux aspects, passif (pitié), actif (amour); il note comment la communauté des intérêts, l'attachement au sol et aux ancêtres engendrèrent le patriotisme et aussi les formes de la solidarité qui s'opposent à celle-là. Mais c'est surtout dans la *famille*, et cela suivant l'ordre de développement de l'idéal esthético-moral, que la sympathie se développe et s'étend. L'*ascétisme* en est le principe fécond, ainsi qu'en témoignent le bouddhisme et le christianisme. Or aujourd'hui, l'ascétiome étant délaissé, la *solidarité* se réduit à la communauté égoïste des intérêts, et engendre une pitié purement passive ou bien elle se modèle sur l'idée chrétienne de la proportionnalité à rebours, et s'oppose ainsi à la *justice*. De là le danger de cette notion en faveur. L'explication génétique de l'idéal moral (*Conclusion*) ne diminue en rien celui-ci; elle fait seulement évanouir la chimère d'un *Bien absolu*, celle d'un impératif *catégorique*,

celle d'un *libre-arbitre* radical. Elle réfute l'erreur des utilitaires et celle des sociologues, qui oublient les uns et les autres l'élément *esthétique* de la moralité et la *valeur* de la personne, et qui, par leur notion de la *solidarité*, sont impuissants à fonder aucun *droit*. Aussi, dans la pratique, est-ce à la culture de l'idéal esthétique et de l'idée de justice *proportionnelle* que l'éducateur doit surtout viser : « Si l'amour est la fleur exquise de la moralité, la justice en constitue la tige et la grandeur morale la racine sans laquelle il ne saurait y avoir ni fleur, ni tige ».

*
* *

Le conflit entre la morale *philosophique* et la morale *sociologique*, dont nous parlions au début de cette étude, ressort bien, ce semble, de cette série d'analyses ; et il apparaît assez nettement dans l'*Essai* de M. Mauxion, lequel réagit contre la tendance des sociologues. A vrai dire, c'est une *science positive* de la morale que M. Mauxion veut contribuer à fonder, et il rejette la conception kantienne d'une analyse *a priori* de la moralité. Mais les destinées de la morale philosophique ne sont pas attachées à celles de la morale kantienne, et nous pouvons abandonner la thèse de l'impératif catégorique et celle de la liberté nouménale sans réduire la morale à une pure *science des mœurs*. En dépit du dogmatisme théologique de M. Mc-Donald et de l'apriorisme formaliste de M. Koppelmann, l'intuitionnisme et la doctrine de l'impératif absolu ont fait leur temps. L'individualisme, même sous la forme abstraite et en apparence sociale de la Cité des Esprits, est en voie de s'abolir. Il est incontestable que les sciences sociales ont modifié l'aspect du problème moral. Mais il s'agit de savoir si l'on envisagera la moralité comme une *chose* ou comme une *vie*, et si l'idée de *valeur* conservera ou non sa place. Or les négations absolues de M. Bayet sont isolées; M. Bianchi, tout *objectiviste* qu'il se déclare et partisan de M. Lévy-Brühl, fait naître les valeurs morales de la réciprocité entre le groupe social et l'individu, croit au progrès moral, affirme une *foi* morale; M. Marchesini, positiviste mais idéaliste, a beau faire sortir les valeurs morales de la société, il en place la réalisation dans la vie *personnelle*, et il attribue au fait social un caractère radicalement moral. M. Kutna unit intimement l'individu et la société; mais il montre dans le développement de l'égoïsme une source d'oubli de soi et d'idéalités. M. Störring, par sa théorie du *transfert* et de la *sommation*, s'il est moins attaché au point de vue *social*, n'en cherche pas moins à engendrer des *valeurs* justifiables.

Or ces valeurs quel en est le sens? M. Bayet lui-même, qui fait de la vie intérieure et personnelle le « jardin secret », ne se refuserait pas à placer dans cette vie personnelle un système d'évaluations, non objectives et scientifiques sans doute, mais uniquement précieuses pour l'individu qui les expérimente; et c'est là, à proprement parler,

la *vie morale*. Et ce concept d'une *moralité personnelle*, d'une *vie morale*, apparaît chez M. Störring, lequel met en si haut rang le déploiement de l'activité et l'estime de soi et d'autrui qui en résulte. Il est au premier plan chez M. Marchesini ; et tout son *pragmatisme*, mise en œuvre de *fictions* et de compromis, exprime l'effort de la vie morale. M. Bianchi repousse les théories qui enlèvent à l'individu son action propre dans le progrès. M. Kutna fait apparaître l'individu dans le développement même de la socialité. Et c'est surtout M. Mauxion qui, par son accentuation de l'idéal *esthétique*, rattache vraiment la moralité à la *personne* et donne un sens direct aux valeurs elles-mêmes. — En somme, si la morale n'est plus ni religieuse, ni métaphysique, il semble que, même dans les explications les plus décidément sociales, on découvre un facteur *personnel*, lequel suffirait à constituer la vie morale en une réalité distincte. Et ne pourrait-on dire, avec M. Rauh, que la morale se présente aujourd'hui à nous sous l'aspect d'une *technique indépendante*, ou bien encore employer, avec M. Marchesini, le terme de *pragmatisme* pour marquer le caractère pratique et personnel de l'attitude morale ?

J. SEGOND.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Sociologie.

René Worms. — Philosophie des sciences sociales. II. *Méthode des sciences sociales.* Paris, Giard et Brière, 1904.

Dans un premier volume dont nous avons parlé ici même (voir la *Revue philosophique*, décembre 1903), M. René Worms a étudié l'objet des sciences sociales. La question que se pose l'auteur maintenant est celle-ci : Quelles sont les méthodes dont ces sciences sont susceptibles? Quels sont les avantages ou les inconvénients des procédés employés par les sociologues? C'est un chapitre d'histoire qu'écrit M. Worms, ce qui ne l'empêche pas de donner, chemin faisant, ses conclusions, en ne perdant pas de vue sa propre opinion, et en conduisant une discussion claire et précise au milieu de tous les documents et les théories qu'il résume.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître le caractère complexe des sciences sociales; de là vient la difficulté de la méthode qu'on doit leur appliquer.

Dans une première partie, M. Worms étudie la méthode *a priori* Si l'on a essayé de montrer que la sociologie s'était successivement appuyée sur les sciences constituées avant elle, il faut savoir quels doivent être, aujourd'hui et dans l'avenir, les rapports de la sociologie et des autres sciences. Le caractère de la méthode *a priori* consiste à admettre que les sciences postérieures doivent s'appuyer sur les sciences antérieures.

Usera-t-on de la méthode mathématique? (L. Winiarski). Avantageuse quand il s'agit d'*exposer* les résultats acquis, elle ne peut que raisonner sur des forces données, sans constater ni l'origine, ni l'intensité, ni l'évolution de ces forces.

La méthode physique, employée autrefois par Saint-Simon et Fourier, a été reprise aujourd'hui par M. Durkheim, qui ne demande aux sciences physiques qu'une indication sur la marche à suivre, et veut faire de la sociologie une science *spécifique*, distincte surtout de la psychologie. M. Worms indique les excès dans lesquels est tombé M. Durkheim, et pense que la sociologie ne peut pas être purement mécaniste, car les causes efficientes, c'est-à-dire les volontés, ont des buts à atteindre.

Pour ce qui concerne la méthode biologique, M. Worms croit qu'il y a certains points de la théorie organiciste définitivement établis,

par exemple, celui-ci : les sociétés constituent des êtres véritables, et sont soumises aux lois de l'évolution des êtres vivants; et, tout en se gardant des excès, on peut conserver « l'idée maîtresse de la méthode biologique en sociologie ». On admettra comme règle dans l'existence sociale : la spontanéité qui exclut l'automatisme pur et la liberté absolue; — la lutte de la tradition et du progrès (loi de l'hérédité et loi de l'adaptation); — l'action du principe de solidarité qui domine pareillement tous les éléments du corps organique.

Quant à la méthode psychologique (Tarde), elle cherche la raison de l'évolution sociale dans l'activité mentale. Bien qu'elle soit tout à fait positive, elle est incomplète; la mentalité n'est pas le tout de la vie sociale qui comprend aussi des facteurs matériels; et, contrairement aux affirmations de Tarde, l'imitation va parfois du dehors de la conduite à l'intimité de la pensée.

Certains sociologues ont pensé qu'il n'était pas nécessaire de sortir de la sociologie, pour constituer cette science, et qu'il suffisait de s'appuyer sur une science sociale. C'est une méthode unilatérale, qui se présente sous diverses formes. On attribue le rôle capital à un élément social : ou le milieu (Montesquieu, Ratzel, Demolins), ou un élément humain comme la race (de Gobineau, Gumplowicz, Nordau, de Lapouge), comme la population (Adolphe Coste); on attribue aussi ce rôle à tel ou tel ordre de faits sociaux, aux faits économiques (Karl Marx), domestiques (Le Play), religieux (Fustel de Coulanges), intellectuels (Auguste Comte). Mais tous ces systèmes supposent qu'il y a un ordre de phénomènes sociaux qui l'emporte sur tous les autres; d'après M. Worms, cette distinction est tout artificielle. « La vraie méthode des études sociales s'efforce de tenir compte à la fois de tous les éléments et de tous les faits. » Et toutes les méthodes *a priori* ont le défaut de partir d'une vue de l'esprit étroite et insuffisante. Il faut, au contraire, partir des choses elles-mêmes; la vraie méthode est donc une méthode *a posteriori* qui est unique, mais comprend plusieurs moments distincts.

La seconde partie du livre de M. Worms est consacrée à l'étude des procédés d'analyse de la méthode d'observation, dont l'application rendra le sociologue attentif à la continuité des faits sociaux dans le temps, rien ne se produisant *ex abrupto*, sans précédent. Voici les procédés qu'on emploiera : — pour l'étude des sociétés contemporaines civilisées : la statistique, la monographie qui se complètent l'une l'autre; la meilleure des statistiques sera tirée des monographies; l'enquête, qui est une méthode d'avenir; — pour l'étude des sociétés barbares ou sauvages, l'ethnographie, c'est-à-dire les récits des voyageurs, au sujet desquels il faut se demander si le voyageur a *pu*, *voulu* et *su* voir les faits qu'il rapporte; — pour l'étude des sociétés disparues, le témoignage historique qu'il s'agit de critiquer, et qui a d'autant plus de valeur qu'il est plus spontané et plus inconscient.

A ces procédés d'observation, que M. Worms décrit d'une façon complète, adjoindra-t-on l'expérimentation? Non pas comme dans les autres sciences; et ici, il faut bien mettre à part les expériences qui relèvent plutôt de l'art social.

L'objet de la troisième partie de l'ouvrage de M. Worms est d'étudier les procédés de synthèse de la méthode *a posteriori*. Comme l'a démontré Stuart Mill, il est difficile de découvrir les causes en matière sociale; on étudiera les rapports de coexistence (rapports entre chaque organe social et la fonction correspondante, rapports des organes sociaux entre eux, des fonctions sociales entre elles); et cette étude nous convaincra encore de la complexité des phénomènes sociaux, et de l'impossibilité de les expliquer par un seul ordre de causes. Il en est de même, si l'on étudie les rapports de succession; ce sont toujours des actions et des réactions subies; et s'il est difficile d'établir ces rapports de causalité entre les faits sociaux, cela n'est pas impossible. — On pourra alors essayer des classifications. Par exemple, on peut classer les éléments sociaux et les organes sociaux (les annuaires, le recensement quinquennal); pour les faits sociaux, il y a plus de difficulté, et la classification sera parfois complexe (ex. : les crises économiques seront classées suivant leurs causes, leur durée, leur extension, etc.). La classification des sociétés, plusieurs fois tentée, n'a jamais pu réussir. — L'induction permettra d'arriver, non pas à des lois universelles, mais à des lois générales, dont l'application est encore limitée dans le temps et dans l'espace. Bien que certaines lois aient été reconnues inexactes (celle de Ricardo et de Malthus; celles de Vico, Hegel et Comte relatives à l'histoire), il en est d'autres qui ont été formulées avec un ensemble de preuves scientifiques, et l'on peut bien augurer du procédé inductif. — Quant à la déduction, il faut s'en défier en science sociale; seulement, quand les faits ont été constatés par l'observation, on peut les expliquer par des principes, qui ne sont pas les principes les plus généraux de la vie humaine, mais des « principes moyens », intermédiaires entre les axiomes universels et les faits particuliers. — L'analogie donne lieu à des conclusions trop hâtives; et l'hypothèse n'est pas un procédé spécifique, ayant sa valeur propre.

M. Worms termine son intéressante étude en montrant que la valeur des diverses sciences sociales n'est pas la même; ainsi, la démographie a plus de certitude que l'histoire des religions. Mais les sciences sociales sont en bonne voie, et la pratique elle-même s'inspire des enseignements de la science. Il faudra rechercher quels sont ces enseignements. Ce sera l'objet du troisième et dernier volume dont nous aurons, sans doute, l'occasion de parler bientôt. Nous y retrouverons certainement les qualités de méthode, de précision, et la richesse de documentation sûre que nous avons constatées dans les précédents ouvrages de l'auteur. JULES DELVAILLE.

F. Cosentini. — La sociologie génétique (Paris, Alcan, 1905, in-8°, xviii-206 p.).

M. Kovalewsky, qui a écrit pour cet « Essai sur la pensée et la vie sociale préhistoriques » une longue préface, a prévu le reproche que l'on adresserait à l'ouvrage : « un manque de détails et de documentation ». Aussi loue-t-il surtout l'auteur d'avoir « mis en système les conclusions sociologiques auxquelles nous nous sommes péniblement élevés », grâce à « l'étude parallèle de l'ethnographie, du folk-lore, de l'histoire de la religion et du droit ». M. Cosentini déclare admettre le « polygénisme », la multiplicité des modes par lesquels « des mammifères pithécoïdes » sont devenus hommes (p. 39); l'apparition de l'anthropopithèque à l'époque tertiaire, à laquelle commence le développement de l'espèce humaine (p. 41); l'antériorité, sous quelques réserves, de la famille matriarcale (p. 88) ; l'absence de propriété individuelle à l'origine des clans et des tribus et l'apparition du « bien de famille », avec la vie agricole (p. 109); l'animisme primitif dû à la distinction établie entre le vivant et le mort (p. 117); la formation naturelle du langage à partir des onomatopées, en passant par le monosyllabisme, l'agglutination et la flexion (p. 143); la religiosité de l'homme primitif antérieure au culte des morts et de la nature (p. 150); un développement moral et juridique corrélatif du progrès social (p. 168 et 183), le pouvoir gouvernemental naissant de l'usurpation ou de la violence (p. 194).

Sur bien des points, l'auteur ne se trouverait pas en parfait accord avec nombre de sociologues : non seulement la théorie du monogénisme et de la transformation des types sociaux par suite de migrations diverses méritait mieux qu'une mention, mais encore les vues si intéressantes émises dans ces dernières années sur la formation des types agriculteurs, chasseurs, nomades, etc., sur le totémisme, sur l'évolution du langage, eussent été discutées avec profit. Je ne crois pas que l'animisme ait eu sur l'homme préhistorique l'influence considérable que lui attribue M. Cosentini : la notion d'âme et même celle de fantôme me paraissent bien plus éloignées de l'intelligence animale que la vague conception d'un pouvoir mal localisé, d'une puissance occulte, indépendante et capricieuse, « esprit » bienfaisant ou malfaisant. Il eût été surtout intéressant de rechercher les différents stades de l'évolution mentale et sociale de l'homme devenant industrieux, puis travailleur, puis trafiquant, et acquérant en même temps que la raison ses aptitudes à la vie sociale. Mais il y a tellement à faire dans ce domaine à peine exploré de la psycho-sociologie génétique qu'on peut savoir gré à M. Cosentini d'avoir donné un aperçu même partiel de ce qui vient d'être fait.

G.-L. Duprat.

II. — Esthétique.

Lionel Dauriac. — Essai sur l'esprit musical, in-8°. F. Alcan, 1904.

La thèse de l'auteur est indiquée dans le titre de l'ouvrage. La musique est l'œuvre de l'esprit. Elle n'a son origine ni dans le cri de l'homme, ni dans le « chant » de l'oiseau. Elle est une création de l'intelligence qui prend pour forme le Nombre et pour matière la Dyade indéfinie de l'aigu et du grave, laquelle est d'ailleurs commune au chant et à la parole. La gamme musicale, en effet, ne se trouve pas dans la nature : c'est une construction mathématique, comme serait un plan incliné, divisé en parties proportionnelles, et l'homme se peut définir un animal musicien.

Depuis les âges lointains des inventions primitives, la musique, certes, s'est compliquée. Il y a une influence réciproque des produits de l'art et des facultés artistiques : l'effet réagit sur la cause, et l'art se développe indéfiniment. Aujourd'hui le génie est tenu d'être savant. L'homme au galoubet de *Numa Roumestan* eût été un grand homme... au temps des cavernes. Il convient néanmoins de commencer la psychologie musicale par l'étude des facultés inférieures, après avoir reconnu au préalable que si les facultés supérieures impliquent les autres le plus souvent, elles ne les impliquent pas toujours, ni à un degré éminent.

Le point d'arrivée de la psychologie musicale ainsi déterminé, nous fixerons son point de départ aux dernières données de ce que M. Stumpf, qui continue de nos jours l'œuvre de Helmholtz, appelle la *Tonpsychologie*, de ce que nous appellerons l'acoustique psychologique. Il y a place en effet et pour une science fondée, sur la statistique et l'expérimentation, qui s'occupe de la perception des sons isolés, et pour une science postérieure qui étudiera l'aperception des mélodies. Ces deux sciences ne sont d'ailleurs pas sans rapports étroits. L'intelligence joue son rôle dans les *Sinnesurtheile* eux-mêmes, objet de l'acoustique psychologique, puisque ce sont là des perceptions et des jugements de reconnaissance. D'autre part la psychologie musicale peut utiliser quelques-uns des résultats de l'acoustique psychologique. Elle retiendra par exemple que le discernement de l'intensité, de la durée, de la hauteur, et du timbre des sons, est aiguisé par la répétition, émoussé par l'accoutumance, qu'il varie suivant les intervalles des expériences, qu'il est fortifié par l'habitude et l'attention, enfin qu'il y a de curieuses relations d'interdépendance dans le discernement de ces divers éléments du son musical. On notera aussi qu'il est possible d'avoir l'oreille juste et la voix fausse : le cas est fréquent, tandis que le cas inverse est manifestement impossible.

Mais « l'analyse et la description des fonctions inférieures de l'intelligence musicale » ne commence proprement qu'ici, c'est-à-dire avec

« l'appréhension synthétique des éléments quantitatifs de la mélodie, le mouvement, la mesure et le rythme ». Encore le mouvement est-il toujours du ressort de l'oreille. Le mouvement, et surtout la vitesse du mouvement sont plus nettement perçus par l'oreille que par aucun autre sens. Que si nous qualifions maintenant d'intellectuel tout acte de synthèse, nous dirons que la première fonction de l'intelligence musicale est la perception du rythme. Les expressions techniques de « mesure » et de « temps » indiquent des fractions de la durée. La « mesure » est déterminée par la situation du temps fort, lequel est, au moins à l'origine, celui qui porte un accent d'intensité. Quant au « rythme » proprement dit, il résulte d'une combinaison de brèves et de longues. Si c'est l'oreille qui est encore juge du mouvement, c'est bien l'intelligence, aidée il est vrai du sens musculaire, qui est juge de la mesure et du rythme. Cette intelligence, d'ordre inférieur, est capable de degrés supérieurs.

L'intelligence qui s'applique aux éléments qualitatifs de la mélodie est d'un ordre plus élevé. Le rythme est commun à la danse et à la mélodie; mais la hauteur est propre à la mélodie; par suite le chant a dû naître avant la parole, mais après la danse. Plus donc que la faculté de percevoir un rythme, l'esprit musical est précisément la faculté de percevoir synthétiquement cette unité de forme qu'est la mélodie. L'acte par lequel nous apercevons les rapports qui lient entre elles les diverses notes d'une mélodie est un acte inconscient comme la perception d'une forme visuelle, et d'ailleurs plus étendu que celle-ci dans la durée : mais l'un et l'autre sont des actes intellectuels, analogues à celui par lequel nous comprenons le sens d'une proposition. Il y a donc un esprit musical assez semblable à l'*esprit* tout court, antérieur à lui dans son développement, mais d'ailleurs moins nécessaire dans la pratique : et c'est pourquoi les cas de surdité vocale sont moins rares que ceux de surdité verbale. Dans la surdité vocale il faut d'ailleurs distinguer deux variétés : une surdité tonale, relative aux sons, et une surdité proprement musicale, relative aux mélodies ; ces deux infirmités sont distinctes, et doivent même avoir un siège distinct dans le cerveau. Au reste l'intelligence mélodique, tout de même que l'intelligence rythmique, est capable de degrés infinis et susceptible d'éducation. Une telle éducation, trop négligée par les professeurs de musique, devrait reposer sur la connaissance de l'ontogénèse, parallèle d'ailleurs à la phylogénèse.

Après avoir ainsi traité de l'intelligence musicale, et l'avoir distinguée nettement de « l'oreille musicale » avec laquelle elle est constamment confondue dans le langage courant, l'auteur examine pour finir le rôle de la mémoire, de l'imagination et de la sensibilité dans la fonction musicale de l'esprit. Il distingue ici, comme on a fait pour les autres fonctions, la mémoire pure de l'imagination créatrice, qui dissocie les images, la mémoire sensible (celle des sons) de l'intellectuelle (celle des mélodies). Il étudie avec M. Ribot les diverses images

qui se peuvent associer à la perception des sons, images visuelles, tantôt nettes, tantôt « diffluentes », images motrices, images « psychologiques » ou « sentimentales » (ce sont les « abstraits émotionnels » de M. Ribot). Il analyse les deux caractères du plaisir musical : l'intensité de ce plaisir, et sa qualité. L'intensité est rapportée à la conscience cénesthésique, elle répond à la complexité variable des sensations sourdes dans l'organisme, elle est donc d'origine spatiale et assimilable à une grandeur. Quant à la qualité du plaisir, que nous nous bornons aujourd'hui à constater, elle sera peut-être rattachée un jour aux diverses zones d'excitation intéressées. Au reste le plaisir musical, comme tous les plaisirs esthétiques, part de la sensation pour aboutir au sentiment; mais il surpasse en intensité les autres plaisirs du même ordre : ce privilège est dû sans doute au fait que le nerf auditif est lié au pneumogastrique [1].

Quant aux espèces du plaisir musical, elles sont aussi diverses que les fonctions de l'esprit musical. Notons ici que l'auteur croit trouver dans la psychologie du musicien de quoi se rallier à la thèse de la mémoire affective.

M. Dauriac examine, pour conclure, « les conditions objectives de l'esprit musical » et les rapports que la psychologie musicale entretient avec l'esthétique. Il y a, dit-il, une intelligence esthétique, qui n'est pas celle des idées, mais celle des images ou des formes, et de leurs rapports. En ce sens on parlera, par métaphore, d'une « phrase

1. M. Dauriac fait honneur à M. Lechalas (*Revue philosophique*, 1889, t. II), de l'émission de cette hypothèse séduisante. J'en reculerais volontiers l'invention beaucoup plus haut, et jusqu'à un auteur qu'on ne s'attendait guère à voir figurer en cette affaire, c'est Montesquieu. Le grand sociologue du XVIII[e] siècle, qui fut aussi, comme on sait, curieux de physiologie, parlait déjà de relations entre le nerf auditif et le nerf « intercostal » et il expliquait par là la disproportion entre l'importance du nerf directement intéressé dans l'audition et l'intensité de l'émotion, qui provenait, selon lui, de toutes les parties du corps à la fois (Montesquieu, *Œuvres inédites* publiées par le baron de Montesquieu, Paris et Bordeaux, 1892. Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères, p. 122 et 123). Quoi qu'il en soit de la chronologie de cette explication, c'est ici le lieu d'observer combien elle est plausible. Elle répond à une observation faite par moi-même et par un de mes amis, philosophe et musicien, sur l'effet physiologique produit sur tous deux par un beau morceau de musique : c'est un trouble agréable de tout l'organisme que nous traduisions par la métaphore, fâcheusement doublée d'un calembour, du « bain de sons ». Ce serait ici la raison principale de la prééminence tant vantée de la musique, qui reconnaîtrait d'ailleurs des raisons secondaires. Il en est une que j'appellerai d'ordre logique : la musique réunit certains avantages dont chacun lui est commun avec un autre art, mais dont l'ensemble lui appartient en propre; elle représente, en particulier, parmi les arts du temps, l'art à la fois le plus « géométrique » et le plus directement expressif. Il en est une autre d'ordre historique : la musique, sans doute par un effet mystérieux de l'évolution physiologique et sociale de l'humanité, paraît être l'art par excellence de l'âge moderne. Du moins est-il superflu, pour expliquer la primauté de la musique, de recourir aux rêveries métaphysiques de Schopenhauer, et plus encore aux divagations poétiques d'un Wagner et de tant d'autres sur la prétendue « immatérialité » des sons.

musicale » comme d'une construction semblable à quelque forme plastique. Distinguons en effet trois apparences principales, et d'ailleurs irréductibles, dans la matière offerte à nos sens : l'espace visuel, et ce qu'on peut appeler par analogie l'espace tactile et l'espace sonore. Il ne s'agit pas ici de la localisation du son dans sa cause, qui s'effectue par association de l'image sonore avec des images visuelles, mais de la matière constituée par les bruits. L'espace tactile, qui est primitif, par ce qu'il a de simultané, de réversible et de résistant, est plus semblable à l'espace sonore qu'à l'espace visuel. On peut parler aussi, toujours par métaphore, d'une « pensée musicale », à la condition qu'on ne se laisse pas abuser par les mots, comme a fait M. Combarieu, et qu'on se contente d'indiquer par là le travail inconscient de l'esprit dans l'ordination numérique des images musicales.

Mais une mélodie n'est pas seulement concevable comme un tout plus ou moins heureusement ordonné. Elle peut être aussi considérée d'après son pouvoir plus ou moins grand d'évoquer des « images sentimentales » qui deviendront « dramatiques » si elles s'unissent à des images visuelles. Une mélodie n'a pas seulement la beauté formelle, elle a la richesse expressive. Dans quelle mesure, et de quelle façon? Nous sommes tentés d'attribuer les « images sentimentales », qui s'associent en nous à la perception d'une forme sonore, soit à l'auteur de la musique, soit au héros du drame, sans pourtant qu'elles se trouvent chez l'un ni chez l'autre, puisque la musique est incapable de représenter l'objet d'un sentiment. A vrai dire la musique « n'exprime » rien de défini. Disons plutôt qu'elle suggère, d'une façon puissante mais vague, les modalités du sentiment : tel rythme fougueux paraîtra aux uns contenir de la haine, tandis que pour les autres il représentera de l'amour; et un tel rythme sera attribué par l'auteur à un personnage dramatique plein de haine ou d'amour, indifféremment.

Nous avons cru devoir nous étendre sur l'analyse du livre de M. Dauriac, estimant avec lui qu'il y a lieu d'appeler l'attention des psychologues sur ces matières, encore trop mal exploitées, et sur les chances que présente la psychologie musicale de confirmer ou d'infirmer les résultats de la psychologie générale, qui s'est intéressée jusqu'ici d'une façon trop exclusive aux phénomènes de la vision. L'étude des arts du temps ménage certainement beaucoup de révélations intéressantes à la philosophie contemporaine, devenue, depuis M. Bergson, particulièrement curieuse de la notion de temps; de même que l'acoustique a offert un champ de recherches dont l'intérêt, sous certains rapports, dépasse l'intérêt de l'optique. Le livre que nous avons analysé n'approfondit que les premiers éléments de la question : il faut en effet, pour déchiffrer une langue nouvelle, commencer par en étudier la grammaire et le vocabulaire. M. Dauriac nous laisse d'ailleurs espérer que sa psychologie de l'*homo musicalis* sera suivie

d'une psychologie du musicien proprement dit : amateur, virtuose, compositeur ou critique. Et il nous la doit. Il couronnera ainsi l'édifice auquel il travaille depuis longtemps, et comblera l'intervalle entre son ouvrage et celui qu'il a écrit sur la *Psychologie dans l'opéra français*.

On retrouvera dans l'*Essai sur l'esprit musical* les qualités accoutumées de son auteur. Le livre en particulier se fait lire avec agrément, quoi que l'on pense d'ailleurs d'un procédé familier à M. Dauriac : celui qui consiste à commencer l'analyse d'un fait par l'exposé de ses conséquences comiques. Nous recommandons à cet égard des pages savoureuses sur la psychologie du tambour-major.

Écrit pour les psychologues, l'ouvrage sera encore utile aux esthéticiens. Qui sait même? Peut-être, s'il lui tombe entre les mains, offrira-t-il de l'intérêt pour quelque musicien pur, fourvoyé dans la philosophie.

Eugène Landry.

Marie Jaëll. — L'intelligence et le rythme dans les mouvements artistiques. Paris, F. Alcan, 1904.

Cette étude a pour objet de montrer le rôle que peut et doit prendre l'activité cérébrale dans l'éducation des mouvements artistiques. « Non seulement, écrit Mme J., on ne doit pas faire de mouvements sans penser, mais on doit apprendre à penser les mouvements avant d'être à même de les exécuter dans les conditions voulues. » Le premier rôle dans l'éducation du pianiste, par exemple, ne doit donc plus revenir au mécanisme des mouvements des doigts, mais au mécanisme des fonctions mentales qui déterminent les rapports à établir dans l'exécution des mouvements. « L'éducation essentielle réside dans le calcul de ces rapports et non dans les mouvements exécutés par les doigts. » Plus précisément encore, le principe initial de l'étude consiste « à penser par le calcul des sensations différenciées qu'on s'applique à provoquer au moyen des attitudes et des mouvement ».

Que le clavier puisse être « divisé en espace à trois dimensions », que le pianiste doive s'appliquer à concevoir cet espace et prendre conscience, non seulement de la largeur du clavier, mais aussi de la longueur des touches et de la hauteur pour l'espace supplémentaire, rien de plus juste. On comprend qu'il s'établisse alors une fusion intime entre la division de l'espace et celle du temps, et que, par l'étude, la pensée arrive à diviser l'espace à travers des « quadrilles » de plus en plus serrés, « de sorte que l'espace, par la progression de la divisibilité, paraît s'affiner indéfiniment pour la pensée qui gouverne les mouvements, comme les mouvements paraissent s'affiner indéfiniment par la finesse croissante de sensations qu'ils provoquent. »

Cet effort mental est indispensable à une bonne exécution, et d'abord à l'intelligence même du texte musical. Les mesures de l'écriture musicale, en effet, sont une convention. Dans la nécessité de mesurer les rapports complexes d'une musique savante, on les a supposés « uniformes » pour les rendre mesurables; on a ainsi dénaturé le principe du rythme; on s'est écarté aussi de la vérité physiologique. Les valeurs des notes écrites ne sont qu'une approximation grossière, comparées aux finesses rythmiques variées transmises à ces valeurs par l'artiste.

Il en va de même, remarque Mme J., avec le déplacement du regard. S'il est uniforme, le rythme du regard ne concorde plus avec la forme; si le regard, au contraire, parcourt librement une ligne circulaire, on ne voit pas seulement la forme, on la sent, on la calcule dans le temps : la vue a sa « musicalité ». Nous sommes composés de rythmes, et ces rythmes sont faits pour s'ajuster, se compléter; c'est à nous d'en pénétrer le sens et de faire naître l'harmonie par l'application de la pensée et l'éducation de nos mouvements.

Passons maintenant au « toucher musical ». « De même, lisons-nous ici, que les intervalles musicaux correspondent aux modifications du nombre des vibrations, de même les attitudes des doigts dans l'exécution des intervalles correspondent à des combinaisons de sensations dans lesquelles subsiste une harmonie de nombres qui nous est inconnue, mais que nous percevons comme équivalente à l'harmonie musicale qu'elle peut faire naître. » Mme J. relève l'action exercée par la dissociation des doigts sur le timbre de la sonorité; elle note les sensations perçues dans les trois directions, l'influence de l'attitude sur le mouvement, la participation permanente de la conscience, je dirais son contrôle, dans l'automatisme de la main.

Puis viennent des considérations délicates sur la part qu'auraient, dans l'adresse et la maladresse manuelles, la disposition des lignes du toucher, — des lignes de nos pulpes digitales, — selon qu'elles se suivent, se continuent, ou bien se brisent et se contrarient. Le résultat des recherches faites par l'auteur (il faut voir dans son livre les tracés d'empreintes) serait que : 1° de très petites différences des groupements linéaires agissent sur les rythmes des mouvements et peuvent correspondre à des modifications considérables des fonctions manuelles ou mentales; 2° les causes physiologiques de l'intelligence, aussi bien que de l'inintelligence fonctionnelle, correspondent à une discrimination des sensations dont on ne soupçonnait pas l'existence. C'est là ce qu'elle appelle la géométrie linéaire dans le toucher. Même recherche pour les sensations de *surfaces*. Désormais, dans l'enseignement nouveau, c'est l'organisme de l'exécutant qui devrait être considéré comme l'instrument, le piano comme un « miroir » transformant les combinaisons sensoriales fausses ou justes et permettant de se connaître soi-même.

Pour cette deuxième partie, très intéressante, il me faut renvoyer le

lecteur aux pages mêmes de l'ouvrage, difficiles à résumer. De même pour la troisième partie, *le toucher sphérique* et le *toucher contraire*. On y trouvera, à la suite de curieuses expériences, nombre de remarques justes; d'autres me semblent aventureuses ou peu précises; peut-être Mme J. estime-t-elle aussi avec quelque excès la valeur éducative générale d'une méthode nouvelle. Quant aux faits mêmes, il conviendra que des recherches soient instituées dans les laboratoires spéciaux en vue de les contrôler, et je ne peux m'appuyer d'épreuves personnelles pour les rejeter ou pour les admettre.

L. ARRÉAT.

S. Witasek. — GRUNDZÜGE DER ALLGEMEINEN ÄSTHETIK. Barth, édit., Leipzig, 1904, vol. in-8° de 410 p.

L'auteur s'est proposé de faire parcourir rapidement à son lecteur tout le domaine de l'esthétique: l'état du sujet, la manière d'être de l'objet, les facteurs pseudo-esthétiques, l'art. Il subordonne à ce plan d'ensemble l'exposé de ses vues personnelles. Un tel ouvrage se prête donc peu à l'analyse. Il est conçu dans le langage d'une psychologie un peu vague, vague parce qu'abstraite, tout en étant très et trop précise dans l'abstraction.

Faut-il, par exemple, expliquer pourquoi les sentiments inférieurs ne sont pas esthétiques? Ce n'est pas, dit M. W., parce qu'ils sont purement sensoriels, car ils ne sont pas tels; c'est parce qu'ils sont des sentiments actifs et non objectifs, tandis que les sentiments esthétiques, moraux et scientifiques sont objectifs, c'est-à-dire ont un contenu. Des sentiments sensoriels purs ne seraient jamais ni directement ni indirectement esthétiques; quant aux sens inférieurs, s'ils ne le sont pas, c'est à cause de la nature sensorielle des sentiments qu'ils soulèvent; mais ils peuvent l'être, dans la mesure où ils produisent en nous des sentiments de contenu. Une psychologie plus exacte trouverait, croyons-nous, dans l'analyse des sens inférieurs eux-mêmes (et non des sentiments qu'ils soulèvent) les raisons précises qui les font exclure du domaine esthétique.

Tel qu'il est, ce livre pourra rendre des services au public allemand. La conception générale mérite deux reproches: le premier est d'avoir cru pouvoir parler de l'art en général sans jamais parler spécialement de chaque art et de sa technique particulière, sinon par des allusions dispersées; le deuxième est d'être trop exclusivement psychologique, d'avoir à peu près complètement négligé le point de vue sociologique, indispensable pour donner une idée complète de l'activité esthétique, et même de la psychologie de cette activité.

CHARLES LALO.

Dr Franz Jahn. — Das Problem des Komischen. In-8°, 130 pages, A. Stein, Potsdam.

Cet ouvrage du Dr Franz Jahn est un simple exposé historique de toutes les solutions, qui ont été proposées au problème du comique depuis l'antiquité. Exposé succinct, mais complet, des nombreuses théories, qui s'en sont succédé, il en est plutôt le tableau raisonné.

L'auteur divise en quatre grandes périodes l'histoire des théories du comique : la première, celle du bon sens, qui va de la plus haute antiquité jusqu'à la Renaissance et qui comprend : Platon, Aristote, Cicéron, Quintilien, Descartes; la seconde, celle qui correspond aux théories de la connaissance, qui a pour représentants Hobbes, Locke, Shaftesbury, Wolf, Baumgarten, Lessing, Kant, Kepler, Heydenreich; la troisième, celle des théories esthétiques et métaphysiques de l'époque romantique avec Schiller, Gœthe, Jean-Paul Richter, Schütze, Schopenhauer, Carrière, Lotze et Hegel, dont les disciples Weisse, Ruge, Vischer, Bohtz, Rosenkrauz ne manquèrent pas d'aborder ce délicat problème, et enfin la dernière ou période scientifique, qui est la présente.

L'auteur insiste avec raison sur celle-ci, car, outre qu'elle est sans contredit la plus importante, elle nous fait aussi mieux connaître l'état actuel de la question. C'est ainsi qu'il divise par elle les théories contemporaines d'après leur principe en théories émotionnelles de Bain, Hecker, Grosse et Höffding; théories intellectualistes de Wundt, Kräpelin, Lipps, Mélinand, Herckenrath; théories physiologiques de Hecker, Darwin, Spencer, James Sully; théories sociologiques et esthétiques de Meredith, Bergson, Dugas et Lechalas. Cette division, qui est juste dans son ensemble, est peut-être confuse en sa dernière partie où il faudrait mieux distinguer les théories esthétiques des sociologiques et des métaphysiques, sans compter que ces divisions pourraient s'étendre aux théories antérieures.

Il n'en reste pas moins que cet ouvrage est un aperçu d'ensemble et un aperçu ordonné des théories du comique. Il faut ajouter que par sa bibliographie très nourrie il peut être un bon instrument de travail.

Paul Gaultier.

A. Barbieri. — Gli Studi psico-fisici ed i prodotti dell'arte. Seeber. Florence, 1904. Vol. in-8° de 203 p.

Il ne faut pas chercher dans cet ouvrage une étude de Psychophysique proprement dite : c'est « une contribution à l'examen critico-scientifique de la valeur des faits psychiques et physiologiques que nous pouvons trouver dans les produits de l'art ». L'objet de l'auteur est à peu près celui que Hennequin a défini dans sa *Critique scientifique :*

étudier l'un par l'autre, et en fixant leurs rapports réciproques, ces trois éléments nécessairement solidaires : l'œuvre d'art, l'esprit de l'artiste producteur, l'état d'âme du public de cet artiste. « Nous distinguons sous le nom de *Critique scientifique*, dit M. Barbieri, les recherches qui, roulant spécialement sur la production artistique, tendent à découvrir en elle les manifestations psychiques du producteur, pour reconstruire sa façon de penser, de sentir, et de représenter les choses vues et senties. »

L'auteur se rend compte de la difficulté capitale que présente une telle recherche; au problème général posé par Hennequin : « une œuvre d'art étant donnée, trouver l'organisation mentale de l'artiste qui l'a produite », il subordonne cet autre problème : « l'activité fonctionnelle et la constitution physio-psychique d'un artiste étant reconstituées au moyen des données que l'œuvre d'art nous fournit, pouvons-nous affirmer que, de cette activité spéciale que l'œuvre d'art nous a révélée, on peut conclure avec une rigueur scientifique à toute l'activité fonctionnelle générale de l'artiste observé, ou seulement à cette activité spéciale qui est en rapport avec la production esthétique »? (p. 93).

Ce problème n'est pas sans importance : il met en question, sous une forme précise, la valeur de toute la *Critique scientifique*.

M. B. a également le sentiment des bornes de cette méthode. L'examen de l'œuvre d'art seule ne suffira évidemment pas à nous faire deviner toute l'hérédité somatique de l'artiste, à plus forte raison toutes les influences qui ont déterminé son milieu social. Il le faudrait pourtant, pour que la recherche soit complète. L'auteur espère combler cette lacune par l'étude des documents extérieurs à l'œuvre d'art : biographie des artistes, lettres intimes, études sur les ascendants, etc.; il faut encore recourir aux recherches de psychologie morbide.

Toute étude de *Critique scientifique* comporte un point de vue psychologique et un point de vue sociologique. M. B. nous présente les deux. Ses aperçus, pour être ingénieux, ne sont pas très personnels, et sa pensée a subi fortement l'influence de Taine, Hennequin, Guyau et Tarde.

L'étude psychologique consiste dans un examen des fonctions psycho-physiques intéressées dans la production de l'œuvre d'art. Cet examen ne peut être que rapide et un peu superficiel, attendu que toutes les fonctions ne sauraient manquer d'y être intéressées; et par suite ce n'est pas là qu'on découvrira ce qui est spécifique de l'activité esthétique.

M. B. fait une grande place à la psychologie pathologique. Il réagit contre le vieux préjugé selon lequel l'œuvre d'art devrait résulter des formes les plus complexes et les plus nobles de l'activité humaine : préjugé qui n'est qu'une façon atténuée et encore survivante de nier le droit de la science à examiner tout fait de l'activité humaine.

A la question : « l'artiste est-il un dégénéré? » M. B. répondrait volontiers par l'affirmative; mais il préfère encore, avec assez de raison, déclarer que la question ne saurait se poser valablement en ces termes.

Le deuxième problème est le problème sociologique. Il consiste dans l'étude des influences réciproques du facteur ambiant (humain et non humain) et de l'individu créateur de l'œuvre d'art.

L'auteur nous avertit d'abord qu'il ne croit pas à une âme ou conscience sociale, ni même à un organisme social proprement dit, mais seulement à un retentissement du milieu social sur l'individu. L'artiste est donc simplement un homme qui ressent le besoin de satisfaire son sentiment en produisant une œuvre; et le fait qu'il la produit pour un public et en ayant constamment ce but à la pensée, n'est qu'un dérivé nécessaire et un complément de ce besoin de production.

M. B. définit ainsi la loi générale et fondamentale selon laquelle la multiplication des individus associés dans un même but produit un accroissement des résultantes psychiques : « loi des augmentations tonales progressives dans les formations psychiques collectives, et des modifications de valeurs dans les actes de réaction correspondants » (p. 164).

Cette formule rappelle la « loi d'amplification historique » de Tarde. L'auteur fait lui-même le rapprochement. Il n'ajoute pas beaucoup à la théorie de l'imitation en distinguant des imitateurs immédiats qui subissent l'influence des contemporains, et des imitateurs médiats qui s'adressent à une époque passée, sans qu'on puisse le plus souvent rapporter cette préférence à une action de l'hérédité physique.

M. B. croit pouvoir conclure que, malgré toutes les limitations qu'elle comporte, la méthode de la *Critique scientifique* est et doit être de la plus grande utilité dans les sciences historiques et psychologiques, bref dans toute étude de l'activité humaine.

Si l'on peut résumer d'un mot l'impression, il ressort du livre de M. B. un mérite et un défaut de la *Critique scientifique* : le mérite, c'est d'avoir su distinguer, donnant à chacun son rôle, les facteurs psycho-physiologique et social. Le défaut, c'est de s'obstiner à les étudier indirectement l'un par l'autre et l'un dans l'autre, avant de les avoir étudiés directement chacun en lui-même et pour lui-même. Malheureusement, ce défaut suffit à la rendre insignifiante : toujours vraie dans ses généralités, elle est toujours inapplicable dans le détail. En somme à cette méthode on ne peut reprocher qu'une chose : c'est de rester extrêmement indéterminée. Elle a le sens du concret, et le souci de respecter toutes les réalités. Mais elle est tellement large qu'elle cesse de fournir un fil conducteur, d'être une méthode. En effet, s'il est incontestable aujourd'hui qu'il y a un rapport nécessaire entre l'artiste et son milieu, il n'est pas moins incontestable

que ce rapport est une action réciproque, et non unilatérale. De là une double ambiguïté dans la méthode. En premier lieu, tantôt c'est l'artiste qui agit sur son public et le forme, tantôt c'est le public qui agit sur l'artiste. En second lieu, ce rapport, d'ailleurs indéniable, est un rapport tantôt d'identité, tantôt d'opposition : l'artiste ou bien suit, ou bien réagit et oppose son idéal à la réalité; ces deux effets, contraires en apparence, d'une même cause, sont certainement combinés dans la plupart des cas d'une manière inextricable. Dans quelle proportion se mélangent l'action et la réaction, ou, suivant l'expression de M. B., quand l'image est-elle positive, et quand négative? Nous n'en savons rien. Ou plutôt, c'est à l'esprit *critique* de le dire. Mais entendons-nous : ce mot ne résout rien. Cela revient à dire que, posé le principe de l'interdépendance en question (et nul ne le conteste), nous sommes obligés de nous en remettre entièrement, pour toutes les applications particulières, à la perspicacité individuelle. Perspicacité, pénétration, divination, voilà en somme tout ce que la méthode nous met dans la main. Peu de *science* et beaucoup de *critique* (entendez : d'appréciations individuelles), voilà le bilan de la *critique scientifique*.

CHARLES LALO.

III. — Histoire de la philosophie.

G. Lefèvre. — LES VARIATIONS DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX ET LA QUESTION DES UNIVERSAUX. *Étude suivie de documents originaux. Travaux et Mémoires de l'Université de Lille*, t. VI.

Abélard attribue à Guillaume de Champeaux, sur le *De interpretatione* d'Aristote une glose, dont nous n'avons pas le texte. Nous ne connaisons même pas les titres des autres ouvrages sur la dialectique que, selon Hauréau et Cousin, il a dû composer. Le *De origine animæ*, que Martenne et Migne ont édité sous son nom, appartient en réalité à Anselme de Laon. Mabillon et Migne ont donné sous le titre *De Sacramento altaris* un fragment authentique que M. Lefèvre publie en entier (nº XI, 5/4 de page) : « il établit, dit-il, que l'usage existait encore au début du XIIe siècle de donner la communion sous les deux espèces, bien que l'on considérât Jésus-Christ comme présent tout entier sous chacune ». Faut-il rapporter à Guillaume de Champeaux le *Dialogus, seu altercatio cujusdam Christiani et judæi de fide catholica*, que Migne a mis dans sa Patrologie? Martenne et les auteurs de l'Histoire littéraire s'y refusent. L'abbé Michaud, dans *Guillaume de Champeaux et les Écoles de Paris au* XIIe *siècle* (2e éd., 1868), considère l'ouvrage comme authentique. Mais son argumentation ne paraît pas décisive à M. Lefèvre.

Dans une lettre du 31 janvier 1670, au P. Cl. du Molinet, le P. Degyves

décrivait un manuscrit qui se trouvait dans le diocèse de Châlons et qui renfermait les « *Sententiæ Guillelmi catalaunensis episcopi*, où il voyait des « questions de théologie ». Le 21 février 1670, le P. Germiny envoyait au P. Cl. du Molinet le commencement d'un morceau sur la Simonie, qui est le premier du n° 18113 de la Nationale, décrit et analysé par Cousin, le 18e du n° 425 de Troyes, décrit par Ravaisson. Ce dernier manuscrit, le plus important, contient 94 folios consacrés aux œuvres de Pierre Comestor. Les autres, 95-148, constituent « le *Liber Pancrisis* » : *Incipit liber pancrisis, id est totus aureus quia hic aureæ continentur sententiæ vel quæstiones sanctorum patrum Augustini, Iheronimi, Ambrosii, Gregorii, Ysidori, Bedæ et modernorum magistrorum Wilhelm Catalaunensis episcopi, Ivonis Carnotensis episcopi, Anselmi et fratris ejus Radulfi.* Dans ce « *Liber Pancrisis* » figurent 42 fragments de Guillaume de Champeaux. Patru, dans une thèse latine, *Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita*, presque aujourd'hui introuvable, en avait donné la liste d'après M. Ravaisson, puis publié les fragments I, II (écourté), XIII (abrégé et écourté), XIV (avec 14 lignes intercalées, du précédent), XVI, XX, XXI, XXXII, XXXVII et XLI. Un certain nombre de ces fragments avaient été aussi publiés en appendice par l'abbé Michaud. M. Lefèvre nous les donne en entier et il en ajoute cinq qu'il a pris dans le manuscrit de Paris. Quant aux trois autres que Cousin signalait encore dans ce dernier, ceux qui portent sur la simonie et l'orgueil sont le XVIIIe et le XLIIe du manuscrit de Troyes, le dernier, imprimé par Martenne, est d'Anselme de Laon.

M. Lefèvre a estimé que ce qui, dans ces fragments, l'emportait en intérêt sur tout le reste, c'est « ce qui a trait à la grande controverse scolestique » Il rappelle d'abord le passage célèbre d'Alébard qui a provoqué la discussion : « *Inter cetera disputationum nostrarum conamina, antiquam ejus de universalibus sententiam patentissimis argumentationum disputationibus, ipsum commutare, immodestruere compuli* ». Or Cousin reconnaît bien qu'Abélard tente d'insinuer que Guillaume serait rallié à sa propre opinion, mais Abélard, en critiquant ailleurs la nouvelle doctrine de Guillaume, celle de la non-différence, établit lui-même que la controverse n'a pas cessé, entre eux. Hauréau s'efforce de prouver, dit M. Lefèvre, qu'entre la première et la seconde doctrine de Guillaume, les différences ne sont pas radicales; qu'en fait la doctrine professée par maître Guillaume, avant comme après la correction, c'est l'unité de substance. De même l'abbé Michaud estime que Guillaume n'a jamais renoncé au réalisme.

La première thèse, dit M. Lefèvre, nous est suffisamment connue, d'abord par un passage d'Abélard dans sa *Lettre sur ses malheurs*. « *Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas* »; puis par deux autres pas-

sages, l'un du livre des Divisions et des Définitions (Cousin, 454-455), l'autre du *De generibus et speciebus* (Cousin, 513-514).

Mais, se demande M. Lefèvre, Guillaume de Champeaux est-il vraiment l'auteur de cette opinion? Abélard veut-il dire que ce fut autrefois l'opinion de Guillaume ou que c'est une ancienne opinion à laquelle il a adhéré? Et les mots *erat autem in ea sententia*, semblent déjà indiquer, selon M. Lefèvre, que la seconde interprétation est la plus vraisemblable. Il en trouve la confirmation dans un texte publié par Hauréau (*Notices et Extraits des mss. de la B. N*, XXXI, 2e partie p. 201) : *Est autem antiqua sententia et quasi antiquis erroribus inveterata quod unumquodque genus naturaliter præjacet suis inferioribus.*

Quels changements Guillaume introduisit-il dans cette doctrine « admise depuis longtemps déjà en certains milieux »? Il la corrigea en substituant *indifferenter* à *essentialiter* (*ut deinceps rem eamdem non essentialiter, sed indifferenter diceret*). Au lieu de *indifferenter*, Hauréau lit *individualiter*. Mais Cousin et lui s'accordent à reconnaître que Guillaume continue à soutenir la réalité des universaux. De cette position Abélard nous dit encore qu'il chassa Guillaume (*coactus dimisisset hanc sententiam*). Le manuscrit de Troyes nous donne la troisième opinion de Guillaume. L'espèce était d'abord pour lui essentiellement la même et à la fois tout entière en chaque individu (*eamdem essentialiter*). Puis l'espèce reste encore pour lui la même dans les individus : si Socrate et Platon ne sont plus le même homme, l'humanité de l'un est la même que celle de l'autre. Enfin la similitude est substituée à l'identité. *Ubique personæ sunt plures, plures sunt substantiæ... non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines.*

De cette ingénieuse argumentation de M. Lefèvre, une chose paraît aussi fortement établie que curieuse à noter : c'est que Guillaume s'est attaché à la doctrine de la similitude. A-t-il eu auparavant deux autres opinions? Si l'on s'en rapporte à ce que dit Abélard, on l'admettra, quoique cela soit déjà moins assuré. Sans doute il est d'usage courant, à la fin du XIe siècle et au début du XIIe, d'appeler *anciens* ceux qui commentent en réalistes (*legere in re*), et modernes ceux qui commentent en nominalistes (*legere in voce*); mais il n'y a aucune raison positive et expresse de choisir entre les deux interprétations — *son opinion ancienne* et *l'opinion ancienne* — celle qui s'écarte le plus du texte, *antiquam ejus de universalibus sententiam.* Enfin, si l'on réunit tous les passages où Abélard a parlé de ses maîtres, de Roscelin, d'Anselme de Laon, d'Abélard, on verra qu'il a été plus occupé de les combattre que d'exposer leurs idées : n'accuse-t-il pas Roscelin, par exemple, d'avoir écrit et enseigné qu'il y a trois dieux, ce dont il sera d'ailleurs accusé lui-même à Soissons? Et dans ce cas, ne devrait-on pas suspendre son jugement et attendre que d'autres textes nous renseignent sur Guillaume, comme la lettre

publiée par Schmölders nous a renseigné sur Roscelin? Il resterait acquis que Guillaume a, comme le montre le texte publié et commenté par M. Lefèvre, admis la doctrine de la similitude.

La publication de M. Lefèvre présente un autre intérêt. Il y a longtemps déjà que nous avons contesté l'importance accordée aux discussions sur les Universaux pendant le moyen âge [1]. D'autres questions infiniment plus importantes pour les contemporains ont été examinées à toutes les époques : on n'a traité des Universaux que dans les écoles et à la fin du XI[e] et au XII[e] siècle, de 1090 à 1150 environ. Si l'on se rappelle que c'est à propos de rhétorique, selon Abélard, que Guillaume exposait sa première opinion, que la seconde repose sur la substitution d'un mot à un autre mot, on admettra, ce semble, que « les solutions données sont plus grammaticales et logiques que métaphysiques ». Enfin un seul des 47 fragments publiés par M. Lefèvre concerne les Universaux [2]. Les autres portent sur des questions antérieurement et postérieurement soulevées. La première sur l'essence, la substance de Dieu, sur les trois personnes, nous ramène à Alcuin comme à tous les contemporains de Guillaume, à saint Anselme, à Roscelin, à Abélard, à saint Bernard. D'autres fragments ont rapport au péché originel (IV, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXX, XXXI, XXXIII, XXXIV, etc.) et occupent une place en rapport avec l'importance qu'on lui attribue au moyen âge. Il en est de même des fragments relatifs au Christ, à ses deux natures qui constituent une seule personne, à son âme séparée de son corps, à sa conception sans péché, à sa mort, etc.; puis à la simonie, à l'hérésie, etc. Surtout ceux qui portent sur la liberté humaine, sur la Providence et la Prédestination, sur la grâce (II, III, XIII, XIV, XV, etc.) nous prouvent que la grande querelle, philosophique autant que théologique, soulevée au temps de Gottschalk, de Jean Scot Érigène, de Raban Maur et d'Hincmar, n'a pas cessé d'occuper les esprits; ceux qui parlent de la perception eucharistique, du corps du Christ, nous ramènent à Paschase Ratbert, à Jean Scot Érigène, à Gerbert, à Bérenger et à Lanfranc. Un certain nombre témoignent d'une psychologie qui rappelle Alcuin, saint Augustin et Plotin. Ce qui est dit de la prophétie, en particulier des mauvais prophètes, indique une des grandes préoccupations du XII[e] siècle, comme tout ce qui concerne la répugnance de l'auteur à s'aventurer trop loin en certaines questions, pour laisser à Dieu le soin de nous expliquer dans l'autre vie, s'il le juge à propos, ce que la foi nous ordonne de croire et que la raison est impuissante à nous faire entendre, nous laisse apercevoir une tendance qui prédominera chez certains Victorins, par exemple chez le prieur Gauthier, pour qui Abélard, Pierre Lombard, Gilbert et Pierre de Poitiers, *traitant avec*

1. *Rev. intern. de l'Enseig.*, 15 avril 1893, La Scolastique.
2. Encore ce fragment porte-t-il sur l'essence, la substance de Dieu et ses trois personnes.

une légèreté scolastique et inspirés du seul esprit aristotélique les mystères ineffables de la Trinité et de l'Incarnation, constituaient les « *quatre labyrinthes de la France* », comme aussi chez saint Bernard sur qui l'influence de Guillaume de Champeaux fut, selon toute vraisemblance, des plus considérables.

FRANÇOIS PICAVET

John Henry Bridges. — THE « OPUS MAJUS » OF ROGER BACON. 2 vol., Oxford. Clarendon Press; 1 vol. Williams et Norgate.

A cette édition, M. John Henry Bridges, qui l'a dédiée à l'ancien président, Richard Mead, du Collège royal des médecins de Londres, a mis deux épigraphes significatives. L'une est empruntée à Auguste Comte, « *Induire pour déduire afin de construire* »; l'autre vient de Bacon lui-même et de l'*Opus tertium*, « *Omnes scientiæ sunt connexae et mutuis se fovent auxiliis, sicut partes ejusdem totius, quarum quælibet opus suum peragit non solum pro se sed pro aliis* ».

On sait que Roger Bacon a écrit, outre un certain nombre d'opuscules, cinq grands ouvrages, l'*Opus majus*, l'*Opus minus*, l'*Opus tertium*, composés par ordre de Clément IV en 1266-1267, le *Compendium Studii Philosophiæ*, où, vers 1271, il dénonce la corruption de l'Église, le *Compendium Theologiæ*, qui date de 1292.

De ces ouvrages qui dénotent un exégète et un théologien comme un savant et un théoricien de premier ordre, l'*Opus majus* est le plus considérable, comme celui qui nous est fourni, quoique mutilé, dans le meilleur état par les manuscrits.

C'est donc une œuvre des plus intéressantes et des plus utiles que nous a donnée M. John Henry Bridges. Pour que le lecteur s'en fasse lui-même une idée, il est nécessaire d'indiquer le contenu de chacun des trois volumes qu'elle comprend.

Le premier volume débute par une préface, p. VII-XIX, où l'auteur indique les raisons pour lesquelles il a entrepris ce travail, les manuscrits et les diverses éditions, monographies ou histoires qu'il a consultés. Viennent ensuite les faits relatifs à la vie de Bacon, p. XX, l'Introduction, p. XXI-XCII, avec les divisions suivantes : *Vie de R. Bacon*, p. XXI-XXXVI; *Position de Bacon dans les controverses métaphysiques du XIIIe siècle*, p. XXXVI-XLIII; *Scriptum principale de Bacon*, p. XLIII-XLVIII; *Philologie de Bacon*, p. XLVIII-LV; *Mathématiques de Bacon*, p. LV-LIX; *Astrologie de Bacon*, p. LIX-LXV; *La propagation de la force*, p. LXV-LXIX; *Optique* (*Perspectiva*) *de Bacon*, p. LXIX-LXXIV; *Alchimie de Bacon*, p. LXXIV-LXXVIII; *Science expérimentale* p. LXXVIII-LXXIX; *Philosophie morale*, p. LXXIX-LXXXVIII; *Caractères généraux de « l'Opus majus »*, p. LXXXVIII-XCI. Puis M. Bridges donne une analyse détaillée de l'*Opus majus*, p. XCII-CLXXI; de la *Multiplication des images*, p. CLXXII-CLXXXVII, et il arrive au texte de l'*Opus majus*,

dont la première partie, des *Causes de l'erreur*, occupe les p. 1-32; la seconde, *Affinité de la philosophie et de la théologie*, les p. 33-65; la troisième, *de l'utilité de la grammaire* ou de la connaissance des langues, les p. 66-96; la quatrième, *du pouvoir des mathématiques*, les p. 97-404, avec les subdivisions suivantes, *utilité de la mathématique dans les sciences de la nature* (*in physicis*), p. 97-174; *utilité de la mathématique pour la théologie* (*in divinis*), p. 175-238; *distinction des mathématiques et de la magie* (*Judicia astronomiæ*), p. 238-269; *correction du calendrier*, p. 269-285; *géographie*, p. 286-376; *astrologie*, p. 376-404.

Le second volume contient la cinquième partie de l'*Opus majus*, l'*Optique* (*de scientia perspectiva*), p. 1-166, avec trois grandes divi-i ons : *principes de la vision*, p. 1-82; *vision directe*, p. 83-129; *Réflexion et réfraction*, p. 130-166; la sixième partie, *la science expérimentale*, p. 167-222; la septième partie, *Philosophie morale*, p. 223-404, dont la 1re division, p. 223-249, a surtout pour objet la définition et l'importance de la morale, la 2e, p. 250-253, la famille et l'État, la 3e, p. 254-365, la morale individuelle, la 4e p. 366-404, les fondements de la religion chrétienne. Cette 4e division, incomplète comme la *Philosophie morale*, comme l'*Opus majus* lui-même, se termine par des considérations sur les sacrements, en particulier sur l'Eucharistie, qui nous incorpore au Christ et fait de nous des dieux, *ex participatione Dei et Christi deificamur et christificamur et fimus Dei... Et quid potest homo plus petere in hac vita?* L'Opus tertium (ch. XIV) nous apprend qu'une 5e division de la *Philosophie morale* traitait de l'enseignement religieux, de la prédication où R. Bacon recommandait de tenir compte du débit, du style et de l'action; qu'une sixième division s'occupait des procès devant le juge entre les parties, pour que la justice fût exactement rendue.

Le second volume de Bridges contient encore la *Multiplication des Images, de Multiplicatione specierum* [1] avec ses six parties (405-552) et un *Index* (553-568).

Au moment où paraissaient ces deux volumes, le docteur Gasquet publiait dans *English Historical Review*, un manuscrit de Bacon (appelé V dans l'édition de Bridges) qui de trente ans moins ancien peut-être que le manuscrit Cottonien (Jul. ou J.), le plus vieux de tous, fournissait cependant en certains endroits, un texte que ne donnait pas ce dernier, détérioré par l'incendie de 1731. En outre, d'autres manuscrits n'avaient pas été suffisamment mis à profit. De là un 3e volume, avec Préface (I-XV), texte revisé des *Causes de l'erreur* (p. 1-36); de l'*Affinité de la Philosophie avec la Théologie* (36-79); de l'*Utilité de la Grammaire* (80-125); des corrections et améliorations au reste du volume I et au volume II (129-157); des notes additionnelles au volume I

1. Bacon, dit M. Bridges, II, 408, entend par là la radiation ou la propagation de la force.

et au volume II (157-187). Un fac-similé de l'écriture hébraïque et grecque de Roger Bacon est placé dans les deux premières pages du volume.

M. Bridges avait plusieurs raisons pour justifier son entreprise. En 1893, quand il y songea pour la première fois, c'était le sixième centenaire « d'un des premiers et peut-être d'un des plus grands penseurs d'Oxford ». En second lieu, l'œuvre de Roger Bacon est en connexion avec la science moderne et avec la science grecque, par l'intermédiaire des écoles arabes de Bagdad et d'Espagne. En particulier l'*Opus majus*, le « Grand Œuvre », est le livre qui contraste le plus, par son contenu, avec le siècle de Bacon et ceux qui l'ont suivi : « Combinant l'étude comparative du langage avec une recherche compréhensive de la physique, concevant ces études comme progressives et les subordonnant cependant à un but moral suprême, il surpasse, disait M. Bridges, tout ce qui a paru avant les œuvres philosophiques et sociales d'Auguste Comte ». Et les brèves indications qui précèdent, sur le contenu de ce livre, et notamment sur la place accordée à la connaissance des langues, aux mathématiques, à l'optique, à la science expérimentale et à la morale ont déjà expliqué ce jugement, qui le serait plus encore, si on rapprochait ce sommaire d'une Analyse de la *Somme de théologie* d'Alexandre de Halès ou de S. Thomas d'Aquin, ou même du grand Miroir de Vincent de Beauvais.

Il y avait bien des publications antérieures à celles de Bridges. Ainsi Jean Combach, professeur de philosophie à Marbourg, avait, en 1614, publié la cinquième et la quatrième partie de l'*Opus majus*. C'était l'*Optique* ou la Perspective, *Rogerii Baconis Angli, viri eminentissimi Perspectiva nunc primum in lucem edita, opera et studio Johannis Combachii philosophiæ professoris in Academia Marpurgensi*, Francofurti, 1614. Et une partie de la Mathématique, *Specula Mathematica in quibus de specierum multiplicatione earumdemque in inferioribus virtute agitur, Liber omnium scientiarum studiosis apprime utilis, Combachii studio et opera*, Francofurti, 1614. Combach avait omis, pour la 4e partie, ce qui concerne l'astrologie, la géographie et la chronologie [1]. En somme Combach donnait environ 300 pages sur les 800 qu'occupe l'*Opus majus* dans l'édition de Bridges. Joignez à cela le *Speculum alchimiæ*, souvent réimprimé de 1541 à 1702, le *De mirabili potestate artis et naturæ*, publié en 1542, réimprimé dans le *Theatrum chemicum*, traduit en français (traduction réimprimée en 1613), réédité à Oxford en 1594, à Hambourg en 1613, le *Libellus Rogerii Baconis Angli doctissimi mathematici et medici de retardandis senectutis accidentibus et de sensibus conservandis*, Oxoniœ, 1590, qui fait songer à la 6e partie du

1. Il donnait en même temps un *de speculis* qui traitait de la fabrication des miroirs ardents et de la manière de faire converger en un même point tous les rayons qui tombent sur une surface réfringente.

Discours de la Méthode, les *Sanioris medicinæ magistri D. Rogerii Baconis Angli de arte chymiæ scripta, cui accesserunt opuscula alia ejusdem authoris*, 1603, où figurent des extraits de l'*Opus tertium* et peut-être du *Compendium philosophiæ*. Rappelez-vous en outre que les manuscrits de la *Perspective* sont innombrables. Vous serez amené ainsi à penser que les hommes qui vivaient vers 1615 avaient sous les yeux des œuvres de Roger Bacon, suffisantes pour activer puissamment le développement des sciences mathématiques et physiques. Or, à cette époque, Galilée faisait ses recherches sur le pendule; il avait commencé dès 1610 ses observations sur Jupiter dont il découvrait les satellites. François Bacon ne fit paraître qu'en 1620 le *Novum Organum* et Descartes ne devait se retirer en Hollande qu'en 1629 pour s'adonner complètement à l'étude. N'y aurait-il pas lieu dès lors de se demander si l'influence directe et positive de Roger Bacon ne se fit pas sentir, au début du XVIIe siècle, sur ceux-là même que l'on considère d'ordinaire comme les rénovateurs des sciences et qui n'auraient fait ainsi que reprendre la chasse aux découvertes, interrompue depuis le XIIIe siècle [1]?

Il faut aller jusqu'en 1733 pour trouver une nouvelle publication relative à Roger Bacon. Samuel Jebb donna alors une édition de l'*Opus majus* « le monument le plus important que la presse nous ait livré du génie de Roger Bacon ». Mais cette édition, réimprimée à Venise, en 1750, avec un *Prologus galeatus*, par les Franciscains della Vigna, est aujourd'hui presque introuvable. De plus, elle pèche à la fois par excès et par défaut. S. Jebb donnait, après la 5e partie de l'*Opus majus*, c'est-à-dire, après la *Perspective*, le traité *De multiplicatione specierum* (p. 358-445). Émile Charles a montré, par une argumentation irréfutable, que ce traité n'appartient pas à l'*Opus majus*; Bacon parle, en effet, dans la 4e partie de l'*Opus majus*, occupée par les mathématiques, de la multiplication des images (p. 65-88 dans Jebb,

1. Bridges rappelle que François Bacon, dans le *Novum Organum*, l. I, 80, fait allusion à la parole d'un moine obscur, *monachi alicujus in cellula*, et se demande s'il s'agit de Roger Bacon. Les *Cogitata et Visa* étaient écrits, dit-il, avant la publication de Combach, mais en raison de l'abondance des exemplaires de la *Perspective*, il est difficile qu'elle ait été inconnue de François Bacon. Quant à Descartes, il doit, dit Bridges, avoir connu les éditions de Combach, qui ont pu l'aider dans ses recherches sur la *Dioptrique*, I, p. 35. Émile Charles trouve dans les paroles de Roger Bacon, p. 113, le procédé que François Bacon va préconiser au XVIIe siècle, après que Galilée l'aura employé. Il rappelle que Vitellion, commenté par Képler, vint après Roger Bacon qu'il n'a ni cité, ni égalé (p. 289), que l'ouvrage de Bacon est cité comme une autorité, dans beaucoup d'ouvrages du XVe au XVIe siècle, dans la *Margarita philosophiæ*, espèce d'encyclopédie qui eut une grande influence au moyen âge; que Maurolyce cite « la très utile *Perspective* de Roger Bacon », dans sa *Cosmographia*, en 1543; que Scheiner, en 1615, en fait le plus grand éloge et croit qu'au fond il a reconnu, comme Képler, que, la rétine est l'organe où se forment les images, p. 290. Il y aurait une étude intéressante et précise à faire sur ce sujet, en ne se contentant pas de rapprocher des textes, mais en cherchant à déterminer s'il y a filiation et influence directe.

I, p. 110 et suivantes dans Bridges) et dès le début, il dit qu'il faut, pour comprendre l'exposition qu'il en présente, avoir sous les yeux le traité que Jebb met après la *Perspective*. En outre Roger Bacon, chez Jebb, p. 358, affirme qu'il a démontré, dans la 3e partie de cet ouvrage (le *De multiplicatione specierum*) que les mots essence, substance, nature, puissance, etc., sont synonymes : *Recolendum est quod in tertia parte hujus operis tactum est quod essentia, substantia natura, potestas, potentia, virtus, vis, significant eandem rem.* Or il n'est nullement question de cette démonstration dans la « Connaissance des langues », c'est-à-dire dans la 3e partie de l'*Opus majus*. Mais elle figure dans le *De communibus naturalium*, dont Charles fait une partie de l'*Opus tertium*. Enfin Bacon donne, dans l'Introduction à ce dernier ouvrage, le sommaire de l'*Opus majus*; il y est parlé de la multiplication des images, comme elle figure dans la 4e partie; il n'y est pas question du long traité donné par Jebb. Ce traité est-il une partie de l'*Opus tertium*, comme le veut Charles? ou, comme le conjecture Bridges, serait-il une édition ultérieure et augmentée (*a later and amplified edition*) des *Communia naturalium*? La question est importante, car il semble que Roger Bacon soit, comme de nos jours Maine de Biran, revenu sur ses œuvres commencées, pour leur donner une forme plus complète et plus adéquate à sa pensée : ainsi on expliquerait, en bonne partie, que la plupart des manuscrits soient incomplets. Mais il suffit ici de constater que le traité publié par Jebb n'appartient pas à l'*Opus majus*.

Peut-être n'est-ce là qu'un inconvénient secondaire, quoiqu'il soit moins facile de suivre, en ce cas, la pensée de Bacon. Il y avait quelque chose de plus grave : c'est que la septième partie, la « Morale », avait été omise.

Dès 1858, le docteur Ingram montrait la continuité de la 7e partie avec ce qui précède : *Incipit septima pars hujus persuasionis de morali philosophia* et qui s'ouvre par les mots suivants : *Manifestavi in præcedentibus*. Victor Cousin écrivait qu'il n'y a pas d'exemple, dans l'histoire littéraire, d'une erreur semblable à celle de Jebb. Il oubliait qu'il avait fait quelque chose d'analogue en 1836 quand, dans l'édition du *Sic et Non* d'Abélard, il se bornait à donner les titres de certains chapitres qui ne pouvaient, disait-il, intéresser le lecteur. Certaines remarques de Bridges nous inclinent à supposer que S. Jebb a, pour une raison analogue, laissé la « Morale » inédite. La 3e section était restée incomplète; il y manquait un alphabet grec et un alphabet hébreu, qui figuraient dans un manuscrit dont il avait tiré de nombreuses corrections. La 6e avait été éditée avec si peu de soin qu'elle semblait avoir été confiée à un assistant tout à fait incompétent, interprétant mal les abréviations les plus ordinaires, omettant des phrases entières, etc. S. Jebb avait au contraire édité avec un soin tout spécial la 4e et la 5e partie, déjà publiées par Combach et qui, pour le XVIIIe siècle encore, présentaient quelque originalité.

Quoiqu'il en soit, on fut dès lors tenté d'oublier que le but suprême de Bacon avait été la consolidation de la foi catholique, capable de donner tout son développement à la civilisation et toute sa noblesse à l'humanité, par une complète rénovation et réorganisation des forces intellectuelles de l'homme. « On vit en lui le savant, le théoricien scientifique, dont on voulut faire parfois même un positiviste avant Auguste Comte; on ne se souvint pas de l'exégète et du théologien dont l'originalité était égale et qui, en opposition à Albert le Grand et à saint Thomas, aurait imprimé, si le pape Clément IV eût vécu et suivi ses conseils, une direction toute différente à l'Église catholique.

Il faudra continuer à utiliser les éditions de Combach et de Jebb, mais, avec le volume de Brewer qui, en 1859, a publié l'Épître de Clément IV à Roger Bacon, l'*Opus tertium*, l'*Opus minus*, le *Compendium studii philosophiæ*, la lettre *De secretis operibus artis et naturæ et de nullitate magiæ*, l'*Apologia in Hieronymum Tartarottum, nuperum censorem doctrina Fr. R. Baconis minoritæ*; avec la bonne monographie d'Émile Charles (1861); avec la présente édition de Bridges, on pourra aborder l'étude impartiale et complète de R. Bacon, on pourra essayer de résoudre les multiples questions qu'elle soulève ou qui s'y rattachent. Les futurs candidats au diplôme supérieur de philosophie trouveraient, dans la publication annotée et commentée de certaines parties de l'œuvre ou dans l'examen des doctrines qu'elle contient, d'intéressants sujets de Mémoires.

François Picavet.

Karl Fries. — Das philosophische Gespræch von Hiob bis Platon. Tübingen, Mohr, 1904.

La culture grecque, arrivée à son apogée au temps de Périclès, ne contient-elle pas, en plus grand nombre qu'on ne le croit d'ordinaire, des éléments empruntés aux antiques civilisations orientales? Le génie hellénique a tout perfectionné, soit; a-t-il tout créé? Depuis un demi-siècle l'horizon des théologiens dans la sphère des origines s'est considérablement étendu : pourquoi n'en serait-il pas de même de celui des philosophes?

Telle est la thèse que M. Fries entreprend d'établir en ce qui touche spécialement le dialogue philosophique : ses arguments, tirés tour à tour de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la légende chinoise et de l'épopée indienne, de la mythologie et de la poésie grecques, ne manquent pas de variété : mais sont-ils vraiment concluants?

Un premier chapitre nous donne l'analyse d'un document égyptien assez curieux. Un « dégoûté de la vie » (et quelle est la littérature, ancienne ou moderne, où ce type moral fasse défaut?) s'entretient « avec son

âme » en termes qui, je le reconnais, font songer à certaines pages de Job : faut-il en conclure que celles-ci sont en une pure et simple imitation? et dans un autre ordre d'idées peut-on admettre avec M. F. que pour écrire l'histoire de la comédie grecque on devra désormais remonter jusqu'aux satires et aux parodies en honneur dans l'antique Égypte?

Le second chapitre nous rappelle, à propos du procès de Job (*Hiobs Rechtsgang*), que « le jugement de Dieu », ainsi que s'exprimaient nos ancêtres, est de toutes les civilisations, et esquisse l'histoire de la procédure juridique primitive. L'épreuve, la tentation a un caractère non moins universel, ce qui amène M. Fries à faire défiler sous nos yeux quantité de personnages mythologiques, Œdipe et le Sphinx, les combats singuliers auxquels les dieux eux-mêmes provoquent les héros de l'*Iliade*, le φθονὸς θεῶν, sans parler de tous les rapprochements que lui suggère sa connaissance des épopées de l'Inde.

Un troisième et dernier chapitre (p. 58-107) est consacré *ex professo* au sujet marqué par le titre de l'ouvrage. La partie narrative du dialogue philosophique grec apparaît déjà dans des documents babyloniens et égyptiens. Le rôle d'Elihu en face de Job rappelle celui de Thrasymaque en face de Socrate, et Jéhovah prend à l'égard de son serviteur une attitude voisine de celle de ce même Socrate à l'égard de Protagoras. Veut-on maintenant des exemples de dialectique? On les trouvera dans le dialogue bouddhique, où abondent les comparaisons, les exemples, les inductions de toute espèce.

Est-ce à dire que Platon a eu sous les yeux ces lointains modèles? M. F. n'ose pas évidemment aller jusque-là : et ses conclusions, plus modestes, sont aussi plus acceptables. Elles se résument dans une protestation contre la thèse de l'autonomie absolue du génie grec, telle qu'on la rencontre formulée avec tant de force sous la plume d'E. Zeller.

C. Huit.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossi filosofii i psychologuii

Septembre-décembre 1904.

S.-N. Troubetskoi. *La croyance à l'immortalité.* — Malgré tous les efforts de l'intelligence humaine, il est des problèmes qui sont et resteront encore longtemps obscurs pour notre raison. Mais l'impossibilité où nous nous trouvons de mieux les saisir ne doit pas constituer pour nous une cause suffisante pour les rejeter. Ce n'est pas déchoir que chercher à éclairer les antinomies de l'existence et à soulever le voile de l'inconnaissable. Nous ne pouvons donc pas reprocher à M. Troubetskoï de tendre à croire que tout ne finit pas pour l'homme avec sa vie. L'auteur n'affirme pas qu'il y a une autre vie après la vie présente, il ne dit pas que le dogme de l'immortalité doit nécessairement être accepté par tout homme, il ne répète pas, avec Carlyle : « Frère, cette planète me semble n'être qu'un imperceptible grain de sable dans l'immensité de l'Être. Les vils intérêts temporels de cette planète, tes intérêts et les miens, quand je considère l'immense océan de la Lumière et de l'Amour divins avec ses intérêts éternels, se réduisent littéralement à rien ». Pour M. Troubetskoï, la science ne peut résoudre, ni dans le sens affirmatif ni dans le sens négatif, le problème de l'immortalité; c'est une question de foi, laquelle est intimement liée au *moi* spirituel et moral de l'homme. Nul ne peut dire, pour autrui, *oui* ou *non*, chacun puise la réponse dans les profondeurs de sa conscience individuelle. Cependant, celui qui voit dans l'homme « l'image divine » ne peut pas admettre sa disparition complète. La mort physique même de l'homme le pousse à reconnaître son immortalité morale. M. Troubetskoï ne va pas jusqu'à identifier l'homme avec Dieu, la puissance humaine et la puissance divine ne font pas, pour lui, une seule et même puissance; il harmonise la puissance de l'homme avec la puissance universelle, il ne sépare pas la croyance à l'immortalité de l'idée de la vertu individuelle et de la conscience morale. L'homme est immortel parce qu'il est *l'image* de l'intelligence souveraine que nous appelons Dieu. La croyance à l'immortalité de M. Troubetskoï est composée de l'essence du brahmanisme : Les âmes douées de la qualité de bonté acquièrent la nature divine, et du dicton des païens : Je ne mourrai pas tout entier.

S. Askoldov. *Les théories du criticisme moderne.* — Exposé clair et documenté.

L. Gabrilovitch. *Les métaphysiciens russes modernes.* — Après de longues recherches dans les domaines du criticisme et du matérialisme, la pensée russe tend de nouveau vers la métaphysique transcendentale.

P. Novgorodtsev. *L'État et le droit.* Deux articles de philosophie juridique. — On prétend que derrière les formules courantes des juristes et des étatistes il n'y a que le vide ou de dangereuses conceptions et que la méthode juridique ne fait qu'attirer les luttes sociales et préparer à brève échéance le triomphe du régime despotique caduc ou du régime anarchique. Suivant M. Novgorodtsev, si la science juridique s'attire ces reproches, ce n'est pas parce qu'elle est sur une fausse voie, mais parce qu'elle ne souligne pas avec clarté et précision son but : appliquer à l'État les principes du droit naturel.

N. Berdiaiev. *Le néo-idéalisme russe.* — L'auteur déclare que la philosophie russe est, par ses qualités, supérieure à la philosophie européenne. La France et l'Angleterre n'ont presque (*sic*) pas de philosophie. En Allemagne le grand esprit philosophique est mort, chez Wundt même il n'y a rien de solide ni de profond. Le positivisme et le naturalisme bourgeois de l'Occident sont en décadence. Les grandes traditions philosophiques du passé ne se sont conservées qu'en Russie. Tous les écrivains russes — poètes, critiques, publicistes — sont des philosophes. L'œuvre de Pouchkine, par exemple, contient les germes des idées développées plus tard par Dostoïevsky et Tolstoï. « Dostoïevsky seul a compris Pouchkine ». M. Berdiaïev omet de citer l'auteur de *Crime et châtiment* : « Pouchkine a su merveilleusement incarner en lui l'âme de tous les peuples. C'est un don qui lui est particulier; cela n'existe que chez lui. Il y a dans les littératures européennes des Shakespeare, des Cervantès, des Schiller. Mais lequel de ces génies possède la faculté de compréhension universelle de notre Pouchkine? » Sans doute, Pouchkine est un très grand poète *russe*, mais il faut être atteint de mégalomanie nationale pour affirmer que « Pouchkine est le seul poète et philosophe qui pénètre l'esprit de toutes les nationalités ». D'ailleurs, après une crise d'épilepsie, Dostoïevsky écrivit dans son *Journal* : « Être un vrai Russe, c'est être un surhomme ». Le mystique Gogol est de cet avis : « Aucun peuple ne possède les facultés créatrices du peuple russe ». C'est l'opinion de tous les panslavistes. Pour prouver la supériorité de la philosophie russe, M. Berdiaïev ne cite que Vladimir Soloviov dont « la philosophie » est connue des lecteurs de notre *Revue*. Il affirme donc qu'il y a une philosophie néo-idéaliste russe et que la philosophie de l'avenir sera « la philosophie de la liberté ». « La liberté, conclut-il, est une conception métaphysico-religieuse et, en même temps, politico-sociale. »

Ossip-Lourié.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. Séailles. — *La philosophie de Ch. Renouvier.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Cagnac. — *Saint François de Salles. Lettres de direction.* In-12, Paris, Poussielgue.

A. de Broglie. — *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu.* In-12, Paris, Bloud.

Max (Léon). — *Nouvelles idées sur la matière.* In-18, Paris, Rousset (brochure).

L.-G. Lévy. — *La métaphysique de Maïmonide.* In-8°, Dijon, Barbier.

Dr Chevalier. — *Aberration de l'instinct sexuel.* In-18, Paris, Storck.

Dr P. Sollier. — *Le mécanisme des émotions.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Garofalo. — *La criminologie*, 5e édit. entièrement refondue. In-8°, Paris, F. Alcan.

G. Dumas. — *Psychologie de deux Messies positivistes.* In-8°, Paris, F. Alcan.

E. Parisot. — *J. P. Oberlin : essai pédagogique.* In-8°, Paris, Paulin.

Isambert. — *Les Idées socialistes en France de 1815 à 1848.* In-8°, Paris, F. Alcan.

J. Finot. — *Le préjugé des races.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Gockler. — *La pédagogie de Herbart.* In-8°, Paris, Hachette.

Martin (Abbé Jules). — *L'apologétique traditionnelle* : 1re partie. In-12, Paris, Lethielleux.

Ch. Boudon. — *Le double Destin* (Poésies). In-12, Paris, Vannier.

B. Stern. — *Positivistische Begründung der philosophischen Straftrechtes.* In-8°, Berlin, Walther.

L. Goldschmidt. — *Kants « Privatmeinungen » über das Jenseits.* In-12, Gotha, Thienemann.

K. Gebert. — *Katholischer Glaube und die Entwickelung des Geisteslebens.* In-8°, München.

Bodrero. — *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle.* In-8°, Rome, Löscher.

Q. Tonini. — *La suggestione nella vita ordinaria e nell' educazione.* In-12, Rome, Albrighi.

G. della Valle. — *La psicogenese della coscienza.* In-4°, Milano, Hœpli.

Melli. — *La filosofia di Schopenhauer.* In-12, Firenze-Seeber.

Angiulli. — *L'individuo nei suoi rapporti sociali.* In-12, Torino. Bocca.

Bechterew. — *Osnovbi ytchenia o phynkchiaikh mozga.* In-8°, Pétersbourg.

A. Posada. — *Teorias politicas.* In-12, Madrid, Jorro.

V. Mercante. — *Cultivo y desarrollo de la aptitud matematica del nino.* In-8°, Buenos-Ayres, Cabault.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, etc.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour **Arcachon, Biarritz Dax, Pau** et les autres **stations hivernales** du Midi de la France :

1° Des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 p. 100 en 1re classe et de 20 p. 100, en 2e et 3e classes.

1° Des billets d'aller et retour de famille, de 1re, de 2e et de 3e classe comportant des réductions variant de 20 p. 100 pour une famille de 2 personnes à 40 p. 100 pour une famille de 6 personnes ou plus ; ces réductions sont calculées sur les prix du Tarif général d'après la dis ance parcourue, avec minimum de 300 kilomètres aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, enfants, grand'mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 p. 100 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie d'Orléans délivre toute l'année des billets d'excursion comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le centre de la France et les stations balnéaires des Pyrénées et du golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefite-Nestalas — Pau — Bayonne — Bordeaux — Paris.

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefite-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse — Paris (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne — Pau — Pierrefite-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse — Paris (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

Durée de validité : **30** Jours (non compris le jour du départ).

Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50 ; 2e classe, 122 fr. 50.

La durée de validité de ces billets peut être prolongée d'une, deux ou trois périodes successives de 10 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 % des prix ci-dessus.

BILLETS POUR PARCOURS SUPPLEMENTAIRES

NON COMPRIS DANS LES ITINÉRAIRES DES BILLETS DE VOYAGES CIRCULAIRES CI-DESSUS

Il est délivré de toute station des réseaux de l'Orléans et du Midi, pour une autre station de ces réseaux située sur l'itinéraire des billets d'excursion, ou inversement, des billets d'**Aller et Retour** de 1re et de 2e classes, avec réduction de 25 % en 1re classe et de 20 % en 2e classe sur le double du prix ordinaire des places.

EXCURSIONS en TOURAINE, aux CHATEAUX des BORDS DE LA LOIRE

ET AUX STATIONS BALNÉAIRES

De la ligne de SAINT-NAZAIRE au CROISIC et à GUÉRANDE

1er ITINÉRAIRE

1re *classe* : **86** *francs*. — 2e *classe* : **63** *francs*. — Durée : **30 Jours.**

Paris — Orléans — Blois — Amboise — Tours — Chenonceaux, et retour à **Tours — Loches**, et retour à **Tours — Langeais — Saumur — Angers — Nantes — Saint-Nazaire — Le Croisic — Guérande**, et retour à **Paris**, *viâ* **Blois** ou **Vendôme**, ou par **Angers** et **Chartres**, sans arrêt sur le réseau de l'Ouest.

2e ITINÉRAIRE

1re *classe* : **54** fr. — 2e *classe* : **41** fr. — Durée : **15 Jours.**

Paris, Orléans, Blois, Amboise, Tours, Chenonceaux et retour à **Tours, Loches**, et retour à **Tours, Langeais** et retour à Paris, viâ **Blois** ou **Vendôme**.

Les voyageurs porteurs de billets du premier itinéraire auront la faculté d'effectuer sans supplément de prix, soit à l'aller, soit au retour, le trajet entre Nantes et Saint-Nazaire dans les bateaux de la Compagnie Française de Navigation et de Constructions navales et anciens établissements Sâtre réunis.

La durée de vandité du premier de ces itinéraires peut être prolongée d'une, deux ou trois périodes successives de 10 jours, moyennant paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 % du prix primitif du billet.

BILLETS DE PARCOURS SUPPLÉMENTAIRES

Il est délivré, de toute station du réseau pour une autre station du réseau située sur l'itinéraire à parcourir, des billets aller et retour de 1re et de 2e classes aux prix réduits du Tarif spécial **G. V. n° 2.**

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours ; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Coulommiers — Imp. PAUL BRODARD.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

TRENTIÈME ANNÉE. N° 6 JUIN 1905

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1905

354

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés, à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE

STUART MILL. — **Mes mémoires**, 3ᵉ éd. 5 fr.
— **Système de logique**. 2 vol. 20 fr.
— **Essais sur la religion**. 2ᵉ éd. 5 fr.
HERBERT SPENCER. **Prem. principes**. 10ᵉ éd. 10 fr.
— **Principes de psychologie**. 2 vol. 20 fr.
— **Principes de biologie**. 5ᵉ édit. 2 vol. 20 fr.
— **Principes de sociologie**. 4 vol. 36 fr. 25
— **Essais sur le progrès**. 5ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Essais de politique**. 4ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques**. 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— **De l'éducation**. 10ᵉ éd. 5 fr.
PAUL JANET. — **Causes finales**. 4ᵉ édit. 10 fr.
— **Œuvres phil. de Leibniz**. 2ᵉ éd. 2 vol. 20 fr.
TH. RIBOT. — **Hérédité psychologique**. 7 fr. 50
— **La psychologie anglaise contemp.** 7 fr. 50
— **La psychologie allemande contemp.** fr. 50
— **Psychologie des sentiments**. 5ᵉ éd. 7 fr. 50
— **L'Évolution des idées génér.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **L'imagination créatrice**. 2ᵉ éd. 5 fr.
— **La logique des sentiments**. 3 fr. 75
A. FOUILLÉE. — **Liberté et déterminisme**. 7 fr. 50
— **Systèmes de morale contemporains**. 7 fr. 50
— **Morale, art et religion**, d'ap. Guyau. 3 fr. 75
— **L'avenir de la métaphysique**. 2ᵉ éd. 5 fr.
— **L'évolut. des idées-forces**. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Psychologie des idées-forces**. 2 vol. 15 fr.
— **Tempérament et Caractère**. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement positiviste**. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement idéaliste**. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français**. 7 fr. 50
— **La France au point de vue moral**. 7 fr. 50
— **Esquisse psych. des peuples europ.** 10 fr.
— **Nietzsche et l'immoralisme**. 5 fr.
— **Le moralisme de Kant**. 7 fr. 50
BAIN. — **Logique déd. et ind.** 2 vol. 20 fr.
— **Les sens et l'intelligence**. 3ᵉ édit. 10 fr.
— **Les émotions et la volonté**. 10 fr.
— **L'esprit et le corps**. 4ᵉ édit. 6 fr.
— **La science de l'éducation**. 6ᵉ édit. 6 fr.
LIARD. — **Descartes**. 2ᵉ édit. 5 fr.
— **Science positive et métaph.** 5ᵉ éd. 7 fr. 50
GUYAU. — **Morale anglaise contemp.** 5ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Probl. de l'esthétique cont.** 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Morale sans obligation ni sanction**. 5 fr.
— **L'art au point de vue sociol.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **Hérédité et éducation**. 3ᵉ édit. 5 fr.
— **L'irréligion de l'avenir**. 5ᵉ édit. 7 fr. 50
H. MARION. — **Solidarité morale**. 6ᵉ éd. 5 fr.
SCHOPENHAUER. — **Sagesse dans la vie**. 5 fr.
— **Principe de la raison suffisante**. 5 fr.
— **Le monde comme volonté**, etc. 3 vol. 22 fr. 50
JAMES SULLY. — **Le pessimisme**. 2ᵉ edit. 7 fr. 50
— **Études sur l'enfance**. 10 fr.
— **Essai sur le rire**. 7 fr. 50
WUNDT. — **Psychologie physiol.** 2 vol. 20 fr.
GAROFALO. — **La criminologie**. 5ᵉ édit. 7 fr. 50
— **La superstition socialiste**. 5 fr.
P. SOURIAU. — **L'esthét. du mouvement**. 5 fr.
— **La beauté rationnelle**. 10 fr.
F. PAULHAN. — **L'activité mentale**. 10 fr.
— **Esprits logiques et esprits faux**. 7 fr. 50
— **Les caractères**. 2ᵉ éd. 5 fr.
— **Les mensonges du caractère**. 5 fr.
JAURÈS. — **Réalité du monde sensible**. 7 fr. 50
PIERRE JANET. — **L'autom. psych.** 4ᵉ édit. 7 fr. 50
H. BERGSON. — **Matière et mémoire**. 3ᵉ éd. 5 fr.
— **Données imméd. de la conscience**. 3 fr. 75
PILLON. — **L'année philosophique**. Années 1890 à 1904, chacune 5 fr.
GURNEY, MYERS et PODMORE. — **Hallucinations télépathiques**. 4ᵉ édit. 7 fr. 50
L. PROAL. — **Le crime et la peine**. 3ᵉ éd. 10 fr.
— **La criminalité politique**. 5 fr.
— **Le crime et le suicide passionnels**. 10 fr.
COLLINS. — **Résumé de la phil. de Spencer**. 10 fr.
NOVICOW. — **Les luttes entre sociétés humaines**. 3ᵉ édit. 10 fr.
— **Les gaspillages des sociétés modernes**. 5 fr.
DURKHEIM. — **Division du travail social**. 7 fr. 50
— **Le suicide**, étude sociologique. 7 fr. 50
— **L'année sociolog.** Années 1896-97, 1897-98, 1898-99, 1899-1900, 1900-1901, chacune. 10 fr.
Années 1901-2, 1902-3. 12 fr. 50
J. PAYOT. — **Educ. de la volonté**. 21ᵉ éd. 10 fr.
— **De la croyance**. 2ᵉ éd. 5 fr.
NORDAU (MAX). — **Dégénérescence**. 2 vol. 17 fr. 50
— **Les mensonges conventionnels**. 8ᵉ éd. 5 fr.
— **Vus du dehors**. 5 fr.
LÉVY-BRUHL. — **Philosophie de Jacobi**. 5 fr.
— **Lettres de J.-S. Mill et d'Aug. Comte**. 10 fr.
LÉVY-BRUHL. — **Philos. d'Aug. Comte**. 7 fr. 50
— **La morale et la science des mœurs**. 5 fr.
CRESSON. — **La morale de la raison théor.** 5 fr.
G. TARDE. — **La logique sociale**. 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Les lois de l'imitation**. 4ᵉ éd. 7 fr. 50
— **L'opposition universelle**. 7 fr. 50
— **L'opinion et la foule**. 2ᵉ édit. 5 fr.
— **Psychologie économique**. 2 vol. 15 50
G. DE GREEF. — **Transform. social**. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **La Sociologie économique**. 3 fr. 75
SÉAILLES. — **Essai sur le génie dans l'art**. 3ᵉ éd. 5 fr.
— **La philosophie de Renouvier**. 7 fr. 50
V. BROCHARD. — **De l'erreur**. 2ᵉ éd. 5 fr.
E. BOUTROUX. — **Études d'histoire de la philosophie**. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
H. LICHTENBERGER. — **Richard Wagner**. 10 fr.
— **Henri Heine penseur**. 3 fr. 75
THOMAS. — **L'éduc. des sentiments**. 3ᵉ éd. 5 fr.
— **Pierre Leroux**. 5 fr.
G. LE BON. — **Psychol. du social**. 4ᵉ éd. 7 fr. 50
RAUH. — **De la méthode dans la psychologie des sentiments**. 5 fr.
— **L'expérience morale**. 3 fr. 75
DUPRAT. — **L'instabilité mentale**. 5 fr.
HANNEQUIN. — **L'hypothèse des atomes**. 7 fr. 50
LALANDE. — **Dissolution et évolution**. 7 fr. 50
BOUGLÉ. — **Les idées égalitaires**. 3 fr. 75
DUMAS. — **La tristesse et la joie**. 7 fr. 50
— **Psychol. de deux Messies positivistes**. 5 fr.
G. RENARD. — **La méthode scientifique de l'histoire littéraire**. 10 fr.
RENOUVIER. — **Dilemmes de la métaphys.** 5 fr.
— **Hist. et solut. des probl. métaphys.** 7 fr. 50
— **Le personnalisme**. 10 fr.
SIGHELE. — **La foule criminelle**. 2ᵉ éd. 5 fr.
SOLLIER. — **Le problème de la mémoire**. 3 fr. 75
— **Psychologie de l'idiot**. 2ᵉ éd. 5 fr.
— **Le mécanisme des émotions**. 5 fr.
HARTENBERG. — **Les timides et la timidité**. 5 fr.
LE DANTEC. — **L'unité dans l'être vivant**. 7 fr. 50
— **Les limites du connaissable**. 2ᵉ éd. 3 fr. 75
OSSIP-LOURIÉ. — **Philos. russe cont.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **Psychol. des romanciers russes**. 7 fr. 50
LAPIE. — **Logique de la volonté**. 7 fr. 50
XAVIER LÉON. — **Philosophie de Fichte**. 10 fr.
OLDENBERG. — **La religion du Véda**. 10 fr.
— **Le Bouddha**. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
WEBER. — **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme**. 7 fr. 50
TARDIEU. — **L'ennui**. 5 fr.
GLEY. — **Psychologie physiol. et pathol.** 5 fr.
SABATIER. — **Philosophie de l'effort**. 7 fr. 50
MAXWELL. — **Phénomènes psych.** 2ᵉ éd. 5 fr.
SAINT-PAUL. — **Le langage intérieur**. 5 fr.
LUBAC. — **Psychologie rationnelle**. 3 fr. 75
HALÉVY. — **Radical. philos.** 3 vol. 22 fr. 50
V. EGGER. — **La parole intérieure**. 2ᵉ édit. 5 fr.
PALANTE. — **Combat pour l'individu**. 3 fr. 75
FOURNIÈRE. — **Théories socialistes**. 7 fr. 50
DAURIAC. — **L'esprit musical**. 5 fr.
LAUVRIÈRE. — **Edgar Poe**. 10 fr.
JACOBY. — **La sélection chez l'homme**. 10 fr.
RUYSSEN. — **Évolution du jugement**. 5 fr.
MYERS. — **La personnalité humaine**. 7 fr. 50
COSENTINI. — **La sociologie génétique**. 3 fr. 75
BAZAILLAS. — **La vie personnelle**. 5 fr.
HÉBERT. — **L'évolution de la foi catholique**. 5 fr.
SULLY PRUDHOMME. — **La vraie religion selon Pascal**. 7 fr. 50
ISAMBERT. — **Idées socialistes**. 7 fr. 50
FINOT. — **Le préjugé des races**. 7 fr. 50

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

SEIZIÈME ANNÉE — *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* — SEIZIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° 190. — 15 MAI 1905

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENT

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
UN AN	25 fr.	UN AN	30 fr.
SIX MOIS	14 »	SIX MOIS	17 »
TROIS MOIS	8 »	TROIS MOIS	10 »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement ; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France.*

LA MÉTHODE PATHOLOGIQUE

Sous l'influence de l'enthousiasme si légitime qu'ont provoqué au XIX[e] siècle les découvertes de la chimie pure, on a naturellement été conduit à chercher s'il ne serait pas possible d'appliquer *directement* à l'étude des substances vivantes les méthodes fécondes employées pour les corps bruts organiques ou inorganiques. Quand il s'agissait d'un corps brut, le chimiste se proposait ordinairement de le caractériser en trouvant sa composition atomique et sa structure moléculaire, ou tout au moins, quand ce résultat définitif n'était pas accessible à l'investigation immédiate, d'arriver à une formule analogue à la suivante : « Le corps étudié, traité par tel composé défini, dans telles conditions, donne naissance à tels et tels composés définis. »

On s'est aperçu bien vite que cette méthode ne pouvait pas, dans l'état actuel de la science, conduire à des découvertes intéressantes au sujet de la nature de la vie; on a bien fait l'analyse brute des divers corps vivants et l'on a établi que telle espèce animale ou végétale contient tant pour 100 d'eau, de carbone, d'azote, etc.; mais il est évident que ces résultats bruts ne nous renseignent guère sur les phénomènes vitaux, d'abord parce qu'ils ne nous indiquent pas en quoi le cadavre diffère du vivant, ensuite, parce que, même pour le cadavre, ils ne nous permettent pas de deviner la structure moléculaire de ses substances constitutives.

On peut cependant dire que la chimie nous a donné des résultats précieux, en nous apprenant non pas la structure des substances vivantes elles-mêmes, mais du moins et souvent avec une grande précision, la nature de ce qui entre dans l'être en train de vivre, et de qui en sort, de ce qu'on appelle ses aliments et ses excréments; et c'est déjà quelque chose que de savoir avec quoi se fabriquent les substances vivantes et quels sont les produits qui accompagnent cette fabrication; en particulier, si l'on étudie un être vivant à l'état que l'on appelle adulte, c'est-à-dire pendant cette période où sa structure et son poids ne changent pas sensiblement, les résultats *d'ensemble* de la vie peuvent se résumer, avec

une assez grande précision, dans la transformation des substances alimentaires en substances excrémentitielles, et voilà pourquoi tant de savants ont comparé l'organisme à une machine qui, consommant de l'eau et du charbon, rend de l'acide carbonique, de la fumée, de la vapeur, etc. J'ai insisté fréquemment sur le danger qu'il y a, lorsqu'on étudie la vie, à considérer des êtres adultes chez lesquels disparaît précisément le phénomène le plus accessible de la vie, la construction de l'organisme lui-même; j'ai essayé de montrer quels résultats déjà considérables on peut tirer de la connaissance de ce simple fait que l'organisme se construit aux dépens d'un élément initial qui réagit avec des substances convenables et connues; mais il est bien certain, ainsi que je l'ai fait remarquer à plusieurs reprises [1], que si cela nous permet d'entrevoir les grandes lignes de la Biologie, si cela nous permet de raconter dans un langage *global* les faits d'ensemble de l'hérédité et de la formation des espèces, cela ne nous renseigne aucunement *sur le détail des phénomènes*. Or on ne saurait nier que, dans beaucoup de cas, ce détail nous intéresse particulièrement; il n'est pas indifférent, par exemple, d'avoir mal à la tête, ou de souffrir des dents. Ces états passagers que nous appelons les malaises ou les maladies jouent au contraire un grand rôle dans notre vie et il ne nous serait pas inutile de savoir à quoi ils sont dus, de manière à pouvoir les faire disparaître ou à les empêcher de se produire. Or, on ne peut douter que, pour comprendre la nature d'une variation de l'organisme, il soit indispensable de connaître la structure même de cet organisme; pour comprendre l'état de maladie, il faut connaître l'état de santé.

Mais la proposition peut être retournée.

J'observe un corps au repos, une sphère métallique, par exemple, et j'ignore ses liaisions avec les corps environnants parce qu'un écran m'empêche de voir le fil tendu auquel elle est suspendue; je ne connais pas les conditions d'équilibre de cette sphère et mon ignorance peut me permettre de supposer qu'elle repose sur un plan horizontal. Cela étant, si, à travers l'étroite fenêtre qui me permet de voir la sphère sans voir ses liaisons, je lui donne une forte impulsion avec un bâton, je ne pourrai pas en prévoir le résultat; je serai même tout à fait étonné, si je me suis habitué à l'idée que la sphère repose sur un plan horizontal, de ne pas la voir se mettre à rouler en s'éloignant de moi. Elle prendra un mouvement pendulaire que je n'avais pas prévu, mais qui me ren-

1. Notamment dans l'Introduction du *Traité de Biologie*, Paris, Félix Alcan, 1903.

seignera sur la nature de ses liaisons; la rupture de l'équilibre me fera connaître la nature d'un équilibre que j'ignorais.

Quoique cet exemple mécanique soit vraiment trop simple, il nous met sur la voie de ce que l'on peut appeler « la méthode pathologique d'investigation ». Ne connaissant pas d'avance la structure de l'organisme vivant, je ne puis pas prévoir quels troubles résulteront, dans cette structure, de l'intervention d'un facteur étranger; mais si je connais bien la nature de ce facteur étranger, la constatation des troubles qu'il aura déterminés pourra me donner certains renseignements sur la structure ignorée de l'organisme. Si je connais la cause déterminante d'une maladie (introduction d'une substance chimique, d'un microbe, etc.), l'observation des changements apportés chez le malade par cette maladie pourra me faire pénétrer plus avant dans la connaissance même du malade. Voilà pourquoi sont d'un si puissant intérêt les études que l'on poursuit systématiquement depuis quelques années dans les laboratoires de microbiologie et de physiologie, sur les résultats de l'introduction, dans le milieu intérieur des êtres vivants, des substances les plus variées et les plus imprévues. Ces substances *agissent* sur l'organisme d'après la nature de l'organisme et d'après leur propre nature. Si le résultat est la mort de l'organisme, l'étude ne présente guère d'intérêt; c'est comme si, dans l'exemple grossier de tout à l'heure, mon coup de bâton, au lieu de faire osciller le pendule, en avait cassé le fil; pour comprendre la structure d'une locomotive, il faut la faire fonctionner et non la faire sauter au moyen d'une cartouche de dynamite. La seule conclusion d'une observation aussi brutale sera donc que l'introduction de telle substance dans tel organisme en cause la mort; ce sera toujours bon à savoir, mais cela ne nous permettra aucune déduction relativement à la structure de l'organisme tué.

Il n'en sera plus de même si l'organisme, troublé pendant quelque temps dans son fonctionnement vital par l'introduction du facteur d'action considéré, continue néanmoins d'être un organisme vivant; alors nous pourrons tirer des conclusions, d'une part de l'observation des troubles passagers que l'on appelle les symptômes de la maladie, d'autre part de la constatation des variations plus ou moins durables que ces troubles passagers auront apportées dans la structure de l'organisme. Pendant longtemps, la science pathologique s'est à peu près bornée à la considération des symptômes caractéristiques de chaque état morbide; on ne connaissait même l'état morbide que par ses symptômes. Aujourd'hui l'on connaît, dans beaucoup de cas, d'abord la nature de l'élé-

ment étranger qui a déterminé l'état morbide, ensuite une modification de l'organisme particulier à chaque maladie et qui suit la guérison. C'est particulièrement dans ces dernières constatations que réside l'intérêt théorique et pratique des découvertes récentes. Les faits d'*immunité* consécutive à l'infection sont pleins d'enseignements nouveaux.

Il faut remarquer immédiatement que ces faits d'immunité, nous ne savons pas aujourd'hui les raconter dans le langage chimique; nous ne savons pas définir moléculairement la variation subie par l'organisme; nous ignorons la structure de cette variation; nous ne la connaissons que par une modification dans la manière dont l'organisme réagira désormais par rapport à l'agent même qui a causé la maladie. Ce n'est pas de la chimie vraie; c'est ce qu'on pourrait appeler, à proprement parler, de la biochimie, puisqu'il s'agit de l'action d'un réactif vivant sur un autre réactif vivant ou non vivant.

Ce n'est pas d'hier que l'on a employé les réactifs vivants; déjà dans les plus anciens livres de chimie ou d'alchimie, à côté de l'action des corps bruts les uns sur les autres, on notait avec intérêt l'action de chacun d'eux sur l'organisme humain; l'atropine était connue par son action sur la pupille avant d'être isolée dans les officines. A côté de la classification des corps d'après leur nature chimique, on en a fait une, qui n'a rien à avoir avec la première, d'après leur toxicité pour les animaux; telle substance est un poison pour nous, alors qu'une substance chimiquement très voisine est inoffensive.

Mais c'est seulement de nos jours que l'on peut songer à chercher, dans l'emploi d'un réactif vivant, une indication sur la nature même de l'être employé comme réactif. On peut classer en trois catégories les observations résultant des expériences récentes : 1° action d'un être vivant sur un être vivant; 2° action, sur un être vivant, de liquides ou de tissus empruntés à un autre être vivant; 3° action, sur un être vivant, de corps quelconques empruntés à la chimie organique ou inorganique.

La première catégorie, action d'un être vivant sur un être vivant, comprend des phénomènes infiniment variés; c'est, en résumé, toute la lutte pour l'existence, et il n'y a pas de raison philosophique pour raisonner différemment sur ces phénomènes, soit que les deux espèces dont on étudie l'action réciproque soient extérieures l'une à l'autre, soit que l'une d'elles se trouve introduite dans l'autre par un des procédés si multiples de l'infection. On doit donc immédiatement transporter à tous les cas d'infection

d'un être vivant par un autre être vivant, les conclusions générales de la Biologie.

Si les deux espèces sont en concurrence d'intérêt, la lutte pour l'existence fera disparaître les individus les moins bien doués au profit des mieux armés; j'ai longuement insisté ailleurs sur le fait que, dans la lutte du mouton contre son parasite la bactéridie charbonneuse, celui des deux ennemis qui sort vainqueur de la bataille en sort aguerri, ce que l'on expose ordinairement en disant, dans un cas, que le mouton, débarrassé des bactéridies, est devenu réfractaire au charbon; dans le second cas, que la bactéridie, ayant tué le mouton, est devenue plus virulente pour le mouton.

Si les intérêts des deux espèces ne sont pas contradictoires, elles peuvent continuer à vivre toutes deux, l'une près de l'autre, en *symbiose*, mais chacune d'elles joue un rôle dans les conditions de la vie de l'autre, et il y a ainsi adaptation réciproque et progressive de l'une à l'autre. C'est du darwinisme pur. Le cas se présente pour des maladies chroniques qui évoluent dans le sens de la symbiose véritable, comme cela arrive dans beaucoup de cas de tuberculose qui n'abrègent pas la vie; mais tant que l'adaptation symbiotique n'est pas définitive (et il faut espérer que pour la tuberculose elle le deviendra bientôt), la coexistence de deux espèces peut prendre, sous l'influence de certaines conditions mal déterminées, l'aspect d'une maladie aiguë analogue à la maladie charbonneuse du mouton; et alors il doit y avoir disparition de l'un des deux alliés devenus ennemis : le bacille de Koch tue le malade, ou bien peut-être, quelquefois, le malade guérit et devient réfractaire (??).

Nous connaissons, en dehors de l'homme, des symbioses tout à fait établies et dans lesquelles le parasite est non seulement inoffensif, mais utile à son hôte; telle est, par exemple, la symbiose des protozoaires avec les zoochlorelles, celle des algues et des champignons dans les lichens, etc. Les deux espèces symbiotiques deviennent absolument indispensables l'une à l'autre, quand la symbiose est réalisée depuis assez longtemps.

Que la coexistence des deux espèces conduise à une symbiose définitive ou au contraire à une lutte acharnée dont l'une des deux espèces est fatalement victime, l'*adaptation* qui résulte de l'un ou l'autre cas se traduit évidemment par une variation des survivants; s'habituer, c'est changer. Mais cette variation ne nous est pas connue dans le langage chimique; elle n'a pas, le plus souvent, de répercussion morphologique et nous ne pouvons la mettre en

évidence qu'en employant comme réactif l'espèce même dont l'influence a déterminé la variation, — en recommençant une lutte entre les deux ennemis. Voici un mouton qui a guéri du charbon; il ressemble à un mouton ordinaire, et son immunité acquise ne sera mise en évidence que si nous lui injectons du charbon dont il triomphera. Voici au contraire une bactéridie qui a tué un mouton; elle ressemble à une bactéridie ordinaire, et son augmentation de virulence ne peut se manifester que par une inoculation à un nouveau mouton qu'elle tuera plus vite.

Il y a cependant des cas où certains liquides extraits de l'organisme de l'animal adapté peuvent être reconnus doués d'une propriété nouvelle, mais le plus souvent cette propriété nouvelle ne peut être mise en évidence que par la réaction *biochimique* de ces liquides sur l'ennemi même dont l'action a déterminé la variation; telle serait, par exemple, l'action du sérum d'un individu réfractaire sur le microbe correspondant; ceci est déjà un peu plus chimique, l'un des deux réactifs seuls étant vivant dans la réaction démonstrative.

Enfin il n'est pas impossible d'obtenir une démonstration de la variation par l'action d'un liquide emprunté au premier ennemi sur un liquide emprunté au second; alors c'est quelque chose qui a tout à fait les allures d'une réaction chimique; malheureusement, le plus souvent, cette action du premier liquide sur le second ne peut être mise en évidence que par l'essai de leur mélange sur un organisme vivant et nous retombons dans la biochimie; ceci nous conduit d'ailleurs à la seconde catégorie des expériences que je signalais tout à l'heure : « action, sur un être vivant, de liquides ou de tissus empruntés à un autre être vivant. » Avant d'étudier cette seconde catégorie d'expériences qui doit nous arrêter longtemps, disons quelques mots de la troisième qui présente moins d'intérêt immédiat.

Le *mithridatisme* est connu depuis longtemps et son nom même révèle la haute antiquité de son emploi. Une substance étant capable de tuer un animal d'une espèce donnée, cet animal peut s'y habituer progressivement au point d'en absorber impunément de très fortes doses; cela a lieu, par exemple, pour la morphine. Le morphinomane est *différent* de celui qui ne l'est pas, mais cette différence, si elle peut dans certains cas être remarquée, à certains symptômes, par des observateurs habiles, n'est le plus souvent mise en évidence que par rapport à la morphine même; c'est en injectant une dose de ce poison que l'on reconnaît l'accoutumance acquise au poison.

J'arrive enfin aux expériences relatives à l'injection, à un animal vivant, de liquides ou de tissus empruntés à un autre être vivant; ces expériences ont été faites en très grand nombre depuis quelques années et leurs résultats sont venus compléter heureusement les conclusions de l'étude de l'infection par des micro-organismes. Elles ont porté sur des objets très variés :

Lorsque le microbe qui produit une maladie donnée peut être cultivé dans du bouillon ou dans tel autre liquide, *in vitro*, *quoique les conditions de sa vie y soient sûrement différentes de ce qu'elles sont dans l'animal malade*, on a pu se demander si les produits excrémentitiels répandus dans la culture ne seraient pas capables, à eux seuls, de donner, par injection à un animal, une maladie analogue à celle qui résulte de l'introduction directe du microbe vivant. On comprend tout l'intérêt de cette question au point de vue de la connaissance des phénomènes de détail. Quand un microbe vit dans un animal, il peut agir sur cet animal, soit directement par sa présence insolite et les phénomènes purement physiques qui l'accompagnent, soit indirectement, en empruntant ses aliments au milieu intérieur de son hôte, ou en y déversant ses excréments; il y a donc là trois possibilités différentes; si une injection de substances excrémentitielles empruntées au bouillon donne une maladie analogue à celle que cause la présence même du microbe, cela prouve que l'action nocive du microbe réside *surtout* dans le fait de déverser ses excréments dans le milieu intérieur de l'hôte.

Voici un second type d'expériences tirant son origine d'une idée préconçue également simple en apparence et dont les résultats ont d'ailleurs été plus complexes qu'on ne l'attendait : un animal est réfractaire à une maladie; cette propriété avantageuse est-elle susceptible de se communiquer à un autre animal auquel on injecte une certaine quantité de liquides empruntés à l'organisme du premier? Les résultats de ces expériences ont été très différents suivant que l'on avait affaire à des cas d'immunité naturelle ou à des cas d'immunité acquise par une infection préalable. Les résultats ont été différents aussi, suivant qu'il s'agissait d'une immunité relative à l'infection par un microbe ou d'une immunité relative à l'intoxication par les produits excrémentitiels de ce microbe, et rien n'est plus intéressant que la constatation de ces différences dans la réaction d'un même organisme contre le microbe lui-même ou contre ses poisons. Nous verrons d'ailleurs dans un instant ce qu'il faut penser en bonne logique de cette idée préconçue de transporter une immunité par du sérum.

Enfin on a fait des expériences un peu au hasard d'abord, puis petit à petit avec des idées de plus en plus précises, en injectant à un animal quelconque des liquides ou des tissus empruntés à un autre animal quelconque, et ce sont peut-être ces expériences, faites seulement *pour voir*, qui ont donné, du moins au point de vue purement biologique, les résultats les plus précieux. Parmi ces expériences quelques-unes ont porté sur des liquides connus d'avance comme nuisibles, par exemple, sur le venin des serpents, de la vive, etc.

Naturellement, dans cet ensemble si complexe, il faut distinguer les résultats eux-mêmes et l'interprétation des résultats; or, dans l'interprétation des résultats, les idées préconçues qui ont fait organiser les expériences ont joué un rôle indéniable ; nous allons donc immédiatement faire quelques réflexions sur ces idées préconçues.

I. — Considérations sur les transports d'activités.

Le langage humain a une tendance à matérialiser les activités transportables; c'est surtout un langage chimique. Pour frapper l'imagination au sujet de ces activités transportables, je ne trouve rien de mieux que de chercher dans les œuvres des poètes les contes fantastiques dans lesquels le miracle destiné à étonner le lecteur est précisément le transport, au moyen d'un véhicule plus ou moins approprié, d'une activité que l'on juge en général n'être pas transportable. Il y en a beaucoup; en voici quelques-uns : « Comme la maison était froide au fond d'une vallée sombre, et que l'enfant malade grelottait dans le lit humide, la grand'mère désespérée sortit avec la brouette pour aller chercher du soleil sur le coteau; or le poète raconte que, Jésus venant à passer, son compagnon Pierre se moqua des tentatives infructueuses de la vieille, et que le maître lui reprocha son peu de foi dans la puissance de l'amour. Un miracle se produisit en effet, et l'aïeule, sans un étonnement,

Emporta du soleil dans son humble brouette! »

Chamisso nous avait déjà stupéfaits en nous racontant que le diable découpa, sur la route, l'ombre de Pierre Schlemihl et la plia bien proprement comme un pardessus; Hoffmann nous avait initiés aux tristesses de « l'homme qui a perdu son reflet » et Mark Twain, je crois, prétend qu'un milliardaire américain acheta « au

poids de l'or » un écho qui faisait les délices d'un voisin dont il était jaloux[1].

Dans l'ordre des choses physiologiques, Musset nous montre un des héros du « Voyage où il vous plaira » dépouillé de ses idées les plus chères par un voleur qui, lui ayant ouvert le crâne, s'était emparé de sa cervelle, et Théophile Gautier affirme que le Dr Cherbonneau fit le meilleur usage du corps d'un jeune homme vigoureux dans lequel, après l'avoir tué, il fit passer sa propre personnalité.

Les poètes se sont donné bien du mal pour imaginer ainsi des contes fantastiques dont nous remarquons immédiatement l'évidente absurdité; ils ont trouvé une mine particulièrement riche dans ces phénomènes miraculeux résultant du *transport* des choses que nous croyons ordinairement ne pas pouvoir se transporter, comme un rayon de soleil, un reflet de lumière ou de son; les savants ont accompli un miracle plus réel et aussi imprévu : ils ont, au moyen d'un sérum, emprunté la *santé* d'un individu pour la communiquer à un autre.

Le langage est un grand magicien; il crée des *choses* en créant des mots, et il faut être déjà fort instruit pour ne pas se laisser entraîner à voir une réalité sous chaque expression du vocabulaire. Un siècle s'est à peine écoulé depuis l'époque où les savants croyaient aux fluides impondérables et notre langage courant a conservé leur erreur; nous parlons de la chaleur, du calorique, comme de *quelque chose* qui s'ajoute à des corps lorsqu'ils deviennent chauds et qui peut être transporté, par ces corps, d'un point à un autre. Ce quelque chose n'ayant pas de poids, étant très subtil, a naturellement été comparé à ce que nous connaissons de plus subtil et de plus léger, c'est-à-dire aux gaz; on en a fait un fluide impondérable et bien des hommes cultivés de notre époque ne sont pas choqués par cette manière si commode de parler.

Rien ne nous est plus familier que ce phénomène du transport de la chaleur au moyen d'un corps quelconque, auquel on en a fourni; la boule d'eau chaude communique au lit le calorique emprunté au foyer lointain; le concierge du Paradis ne se serait pas étonné si, dans le conte de tout à l'heure, la grand'mère, au lieu d'essayer de transporter du soleil (c'est-à-dire de la lumière, car c'est là ce que nous entendons surtout quand nous parlons du soleil), avait simplement fait chauffer, en l'exposant sur le coteau, une bonne couverture dont elle aurait ensuite enveloppé le petit

1. Rabelais avait déjà imaginé le même miracle dans son histoire des paroles gelées.

malade. Et cependant cette chaleur qui eût été ainsi transportée dans la maison humide venait du soleil, par rayonnement, en même temps que la lumière et avec la même vitesse; les lois de la chaleur rayonnante sont calquées sur celles de la lumière; mais si nous sommes habitués à ce qu'un corps exposé à une source de chaleur reste chaud plus ou moins longtemps, et devienne à son tour une source de calorique, nous sommes habitués également à ce qu'un corps exposé à la lumière cesse brusquement d'être lumineux quand il cesse d'être éclairé; quand nous éteignons le bec de gaz la chambre devient subitement obscure; un corps qui a été éclairé ne reste pas source de lumière quand son éclairement cesse. Encore ne faudrait-il pas croire que ce soit là une nécessité absolue; cela est à peu près vrai, sans doute, des corps qui nous sont le plus familiers, comme le papier, le bois, le fer, etc., mais on connaît aujourd'hui des substances qui restent lumineuses quand elles cessent d'être éclairées, et qui, par conséquent, si on en avait enduit la brouette de la grand'mère, lui auraient permis de transporter dans la maison obscure, de la lumière empruntée au soleil.

Nous nous étonnons des phénomènes auxquels nous ne sommes pas habitués; en revanche, nous considérons comme simples ceux que nous constatons tous les jours quoique nous ne les comprenions pas plus que les premiers. C'est un fait d'observation courante qu'un banc exposé au soleil reste chaud mais non lumineux quand le soleil disparaît; contentons-nons de le constater sans avoir la prétention de l'expliquer; cela ne nous empêchera pas d'ailleurs de conserver instinctivement, de cette seule constatation, des opinions différentes au sujet de la nature de la lumière et de celle de la chaleur.

Une autre branche de la physique nous fournit un exemple analogue, plus curieux encore, en ce sens que nous pouvons à volonté rendre transportable le *fluide* (!) dont il s'agit et qui est le *magnétisme*. Dans l'intérieur d'une bobine de fil métallique traversée par un courant électrique, nous plaçons un barreau de fer doux. Ce barreau, tant qu'il est à l'intérieur de la bobine, est aimanté et capable d'attirer le fer; l'ensemble du barreau et de la bobine constitue un électro-aimant que tout le monde a vu fonctionner dans une sonnerie électrique par exemple. Si on interrompt le courant qui passe dans la bobine, ou encore, si on retire le fer doux et si on l'éloigne, ce barreau cesse d'être aimanté; il n'emporte pas son magnétisme avec lui, pas plus qu'un corps éclairé par le soleil ne transporte avec lui sa luminosité quand on le met à l'ombre.

Au lieu d'un barreau de fer doux, prenons maintenant un bar-

reau d'acier, ou même, transformons en acier, par les procédés ordinaires, le barreau de fer doux primitif et replaçons-le à l'intérieur de la bobine où passe le courant; il s'aimantera encore et attirera le fer, mais il restera ensuite aimanté, et très longtemps, après qu'on l'aura éloigné du foyer d'aimantation; il emportera son magnétisme avec lui comme le banc conservait la chaleur après que le soleil s'était caché; et ainsi, dans deux expériences successives, le magnétisme nous aura paru être d'abord un phénomène local non transportable au moyen du fer doux (comme la lumière), puis ensuite quelque chose de transportable dans l'acier (comme la chaleur). Dans le vieux langage on aurait dit que le fluide magnétique peut adhérer à l'acier, mais non au fer doux; ou encore, qu'il se dissout dans l'acier.

Car il nous est très facile de nous exprimer dans ce langage que l'on pourait appeler le langage des corps. Quand une action se manifeste à nous quelque part, nous nous disons qu'il y a là un corps qui agit; quand de l'eau est salée nous savons qu'elle contient du sel; quand elle est sucrée nous savons qu'elle contient du sucre; de même quand du fer est chaud nous disons qu'il contient de la chaleur; quand de l'acier est aimanté nous disons qu'il contient du magnétisme. Et notre langage nous amène naturellement à penser que la chaleur et le magnétisme sont des corps au même titre que le sel ou le sucre. Il y a bien une difficulté qui tient à ce que la chaleur et le magnétisme n'augmentent pas le poids des objets auxquels on les ajoute; on vient à bout de cette difficulté en déclarant que ce sont des fluides impondérables; c'est ce qu'ont fait nos pères et nous n'avons pas encore renoncé à leur langage. Et cependant l'erreur que contenait ce langage a été rendue manifeste, pour la chaleur du moins, par le génie de Carnot. En concentrant de l'eau de mer on peut obtenir une liqueur capable d'augmenter la salure d'une eau déjà très salée; avec de l'eau à 10 degrés centigrades, en quelque quantité qu'elle soit, il est impossible d'augmenter la température d'une eau qui a 20 degrés; la chaleur ne passe pas d'une source froide à une source chaude, ou, d'une manière plus expressive, avec des boules de neige en quantité quelconque, on n'arrive pas à chauffer un four. Cette simple remarque prouve que la chaleur n'est pas un corps au même titre que le sel ou le sucre; et néanmoins, à cause de la commodité du langage des corps, on continue à parler de quantités de chaleur comme on parle de quantités de sel ou de sucre. D'une manière générale, quand un objet est porteur d'une qualité active qu'il peut transporter avec lui, on attribue cette qualité active à la pré-

sence d'un corps qui en serait doué; et quand on a découvert que des sérums empruntés à certains animaux pouvaient transporter à d'autres animaux la propriété de résister à des microbes ou à des poisons, on a naturellement attribué cette propriété à des corps particuliers auxquels on a même donné des noms (substance immunisante, antitoxine, etc.). En agissant ainsi, on n'a pas tenu compte des progrès des sciences expérimentales. On sait aujourd'hui que des activités transportables peuvent être du ressort de la physique (chaleur, magnétisme, électricité) ou du ressort de la chimie (salure, acidité, alcalinité, amertume, etc.), et par conséquent on aurait dû, lorsqu'on a trouvé les sérums immunisants, se demander si leur activité était de l'ordre physique ou de l'ordre chimique. Malheureusement, le langage des corps est trop commode et M. Metchnikoff, par exemple, s'exprime ainsi : « L'antitoxine est une substance non cristallisable de composition chimique inconnue et qui adhère intimement aux substances albuminoïdes du sérum[1] ». On pourrait en dire autant de la chaleur!

Il est vrai que, depuis quelques années, la ligne de démarcation que l'on établissait autrefois entre les phénomènes physiques et les phénomènes chimiques ne paraît plus aussi tranchée; il a fallu se décider à réserver entre les deux sciences une zone de passage; on parle maintenant de *chimie physique* et, précisément, la plupart des manifestations de la vie appartiennent à cette catégorie intermédiaire; c'est donc à propos de la question si captivante des sérums que je voudrais faire ici quelques remarques sur des problèmes qui se posent aujourd'hui aux confins de l'ancienne physique et de l'ancienne chimie. Je ne me dissimule pas d'ailleurs les difficultés de l'entreprise. Ceux qui ont appris dans leur jeunesse des chose simples et paraissant définitives, auront quelque peine à les oublier pour adopter au sujet des phénomènes naturels des opinions plus compliquées; mais ce n'est qu'à ce prix que la science marche. Rabelais trouverait aujourd'hui dans le phonographe l'équivalent de ses paroles gelées; Chamisso et Hoffmann verraient avec étonnement que la photographie fixe sur le papier des ombres et des reflets, et cela avec une précision inouïe; nous ne nous étonnons plus de ce qui paraissait miraculeux à nos pères, mais si notre science est plus vaste, elle est plus complexe et demande plus d'efforts.

1. Metchnikoff, *L'Immunité*, p. 372.

*
* *

Prenez votre montre et montez-la; elle n'augmentera pas de poids; vous aurez simplement tendu, bandé son ressort et, grâce à cette tension particulière, elle marchera vingt-quatre heures en faisant tic-tac. Je pense que ce phénomène n'étonne personne et que personne ne se demandera pourquoi le ressort tendu se détend petit à petit en mettant la montre en mouvement. C'est là une observation familière et, si l'on voulait l'expliquer par des propriétés élémentaires des particules constituant l'acier trempé, on serait conduit à s'occuper de phénomènes microscopiques dont aucun ne pourrait être raconté humainement d'une manière aussi simple que l'histoire même du ressort pris dans son ensemble. Il est donc plus sage de s'en tenir à la constatation première et de dire : le ressort tendu se détend en faisant marcher la montre. La notion de tension d'un ressort est ainsi pour nous une notion primitive et nous nous en servons pour essayer de comprendre d'autres manifestations plus compliquées. De plus, comme nous avons nous-même monté la montre, nous ne pensons pas à imaginer dans la montre un fluide impondérable que nous appellerions la tension; et cependant la montre montée contient et emporte avec elle une qualité active qui n'existait pas avant le montage.

Au lieu d'une montre, nous pouvons imaginer des milliers d'instruments à ressort, de formes et de fonctionnements différents, des pièges à rat, par exemple, ou toute autre chose. Chacun de ces instruments pourra être connu de nous à deux états : il pourra être bandé et actif ou débandé et inactif; et nous ne ferons pas l'hypothèse qu'ils contiennent un fluide impondérable.

Je suppose maintenant que de tous ces instruments divers je fasse un agencement complexe, de telle manière que chacun d'eux commande un ou plusieurs des autres et que cet agencement représente une masse énorme; un Vaucanson moderne pourrait s'amuser à construire ainsi une gigantesque machine produisant les effets les plus curieux lorsque les ressorts seraient tendus. Que Micromégas ensuite examine cette énorme machine qui lui paraîtra petite et dont ses yeux ne lui permettront pas de voir le détail, il en constatera l'activité spéciale sans pouvoir la ramener, comme nous qui l'avons construite, à des histoires de ressorts tendus.

Nous sommes dans la situation de Micromégas examinant la machine hypothétique de tout à l'heure, lorsque nous observons un barreau aimanté ou une sphère électrisée. Non pas que nous ayons aucunement le droit de penser que dans les molécules du

barreau ou de la sphère il existe quelque chose de comparable à des ressorts d'acier tendus, mais nous pouvons nous faire une idée de l'activité que transportent avec eux le barreau aimanté ou la sphère électrisée en imaginant, entre les molécules, des *tensions* analogues comme effet à celles des ressorts de montre. Ce n'est là évidemment qu'un artifice de langage, mais si ce langage est adéquat aux choses, il peut être utile. Et de fait, le mot *tension* est un des mots les plus utiles de la langue explicative[1] actuelle. Que cette tension résulte, comme le veut le langage newtonien, d'attractions et de répulsions qui se contrarient et se font équilibre, c'est encore là une hypothèse verbale extrêmement séduisante pour l'imagination humaine. Avec des attractions et des répulsions bien choisies entre des éléments convenables, on peut raconter presque tous les phénomènes naturels.

Ce qu'il y a de particulier dans les systèmes analogues au barreau aimanté ou à la sphère électrisée c'est que nous savons, par des opérations grossières (introduction du barreau d'acier dans une bobine traversée par un courant, contact de la sphère isolée avec le conducteur d'une machine électrique), nous savons, dis-je, bander, tous à la fois, tous les ressorts élémentaires dont l'activité combinée nous explique la propriété active que le barreau ou la sphère transportent avec eux; mais ce langage des *tensions* a l'avantage de parler à l'imagination et l'on peut raconter presque toutes les activités physiques par des tensions ou des mouvements résultant de tensions comme le tic-tac de la montre.

Voilà un premier modèle des propriétés actives qu'un corps peut transporter avec lui; ce modèle est assez intéressant pour qu'on songe à lui quand on constate dans quelque chose une propriété active transportable, comme la propriété qu'ont les sérums de transporter la santé ou l'immunité d'un individu à un autre. Mais il est immédiatement évident qu'il y a d'autres modèles de propriétés actives et qui ne peuvent pas simplement et directement être racontées dans le langage des tensions. Voici, par exemple, de l'eau chaude qui transporte avec elle cette propriété active que nous appelons de la chaleur et dont l'interprétation dans le langage des tensions se conçoit assez facilement. Avant de chauffer cette eau à une certaine température, j'ai pu y ajouter du sel de cuisine, du sucre, de l'alcool, de l'acide tartrique. Cela ne m'empêchera pas de m'en servir pour chauffer mon lit en faisant appel à sa propriété

1. Il est bien entendu que ce mot « explicative » ne saurait avoir de valeur absolue, puisque le phénomène initial de la tension d'un ressort est lui-même impossible à *expliquer*.

d'être chaude, mais elle pourra aussi manifester une activité d'un autre ordre que nous racontons en disant que nous avons affaire à de l'eau salée, de l'eau sucrée, de l'eau alcoolisée, etc. Ce sera là le langage chimique. Il se caractérise par le fait que l'on ajoute au premier corps considéré, un ou plusieurs autres corps bien définis dont on peut parler comme de choses emportant avec elles des propriétés actives sans faire appel à une notion immédiate de mécanisme, d'état, de tension. Ce langage est particulièrement simple quand il s'agit de cas où nous savons isoler ou mélanger les corps actifs dont nous parlons, l'eau, le sel, l'alcool, etc.

Pour les sérums transportant d'un individu à un autre la propriété de résister à une infection ou à un empoisonnement, on a pu penser à employer ce langage chimique, car on sait d'autre part que des substances chimiquement définies peuvent, absorbées en solution dans l'eau, avoir un effet curatif sur l'organisme vivant : l'antipyrine calme la douleur; la quinine coupe la fièvre. Bien plus, il y a certains remèdes chimiquement définis et que l'expérience a montrés être *spécifiques* de telle ou telle maladie, c'est-à-dire les agents curateurs de telle entité morbide à l'exclusion de toutes les autres. Cela est si vrai que, lorsqu'on doute de la nature rhumatismale d'une affection, on fait le diagnostic « rhumatisme » en constatant que les symptômes ont disparu devant l'emploi du salicylate de soude; on considère une excroissance comme syphilitique si elle cède à la médication mercurielle. Pour un grand nombre de poisons on connaît des antidotes dont l'efficacité est plus ou moins rigoureusement limitée à l'empoisonnement par telle ou telle substance vénéneuse. Que ces contrepoisons agissent toujours réellement comme substances chimiques ou que quelques-uns d'entre eux soient surtout actifs par leur état physique particulier, la question est loin d'être résolue, mais on a pris l'habitude d'en parler toujours dans le langage chimique et c'est ainsi que, naturellement, quand on a constaté que l'immunité acquise par un animal contre une *toxine* microbienne pouvait se transporter dans certains cas à d'autres animaux, on a imaginé l'existence, dans le sérum des animaux réfractaires, d'une substance chimiquement définie et que l'on a appelée l'*antitoxine* correspondant à la toxine considérée. Aujourd'hui tout le monde parle de ces antitoxines que personne n'a jamais vues; ce langage chimique a été définitivement adopté; nous avons signalé, par exemple, cette opinion de M. Metchnikoff : « L'antitoxine est une substance non cristallisable, de composition chimique inconnue et qui adhère intimement aux substances albuminoïdes du sérum ». On pourrait en dire autant du

magnétisme qui adhère à un barreau d'acier et il y a peut-être lieu de se demander si la propriété immunisante du sérum est vraiment due à l'existence dans ce sérum d'une substance chimique définie ou bien si elle tient simplement à un certain *état* des éléments de ce sérum. L'important, me dira-t-on, est que le sérum soit immunisant; peu importe que cette propriété soit d'ordre physique ou d'ordre chimique. Je ne suis pas de cet avis : même au point de vue pratique de la recherche des moyens curatifs des maladies, il n'est pas indifférent que l'on se fasse, au sujet des phénomènes de l'immunité, des idées erronées; il est assez rare que des théories fausses aient conduit à un ensemble important de découvertes. Mais c'est surtout au point de vue biologique que la question est intéressante, car, bien compris, les phénomènes d'immunité sont ceux qui me paraissent capables de jeter la plus vive lumière sur le mécanisme des réactions vitales; c'est la pathologie qui éclairera la physiologie; la *méthode pathologique* de recherche me paraît être celle qui donnera dans les sciences naturelles les résultats les plus féconds.

Il y a encore autre chose : quoique n'étant pas absolue, la *spécificité* des sérums est très remarquable dans la plupart des cas; elle est même tellement remarquable que, si l'on suppose, dans chaque liquide immunisant, un corps chimique défini ayant précisément la composition qu'il faut pour lutter victorieusement contre l'action d'une toxine donnée, on est effrayé de penser que l'organisme *sait*, dans la plupart des cas où l'animal s'habitue à une intoxication imprévue, *fabriquer justement l'antidote nécessaire*. Nous sommes pleins d'admiration pour les hommes qui ont eu l'idée d'administrer du mercure aux syphilitiques et du salicylate de soude aux rhumatisants, or la constatation des faits de sérothérapie nous prouve que les cellules animales font couramment et l'on peut même dire « dans la règle » des découvertes plus merveilleuses encore. Il faudrait donc croire qu'il existe, dans les éléments du lapin ou du cheval, des chimistes de génie, des chimistes bien plus experts que les plus grands savants du XXe siècle!

Je sais bien que le Transformisme pourrait, dans certains cas au moins, nous guérir d'un pareil étonnement; lorsqu'il s'agit, par exemple, d'une maladie microbienne à laquelle les ascendants d'une espèce actuelle ont constamment été exposés, l'immunité acquise contre cette maladie s'explique naturellement sans que l'on ait besoin de raisonner comme ceux qui affirment « que *Celui* qui a fait l'œil du veau ou de l'homme connaissait forcément les lois de l'optique ». Le transformisme a précisément pour résultat d'écarter

tout raisonnement de cet ordre et de donner néanmoins pleine satisfaction à l'esprit. De plus, le même transformisme nous fait comprendre que, ce que nous appelons « les lois naturelles », ce sont simplement des formules faites par les hommes, à l'échelle humaine et pour l'usage humain. De même que l'on comprend aujourd'hui l'adaptation progressive de l'œil ou de n'importe quel organe sans faire appel à la connaissance d'aucune formule humaine de physique, de même on comprend l'immunité acquise contre certaines maladies microbiennes, sans faire appel à la connaissance de ce que nous appelons la chimie. J'ai développé ces considérations ailleurs [1].

Mais il y a d'autres cas dans lesquels le transformisme serait impuissant à nous rassurer; ce sont les cas où l'on injecte à un animal certaines substances actives qui n'ont sûrement jamais été injectées à ses ancêtres, et où l'animal fournit néanmoins bien vite un sérum capable de transporter dans un autre organisme la propriété d'enrayer précisément l'activité des substances choisies. Cela tient du prodige, surtout si l'on raconte la sérothérapie dans le langage chimique, si l'on suppose qu'il y a réellement fabrication, dans l'animal inoculé, d'une *antitoxine* chimiquement définie et qui est précisément, *spécifiquement*, l'antidote de la toxine sur laquelle a porté l'expérience. Pour bien comprendre la possibilité de raconter ces faits dans un langage qui ne soit pas chimique, il faut d'abord faire appel à quelques connaissances récentes sur l'*état colloïde*, qui est justement l'état de toutes les substances vivantes, et en tirer, provisoirement au moins, un modèle grossier des actes vitaux.

II. — L'ÉTAT COLLOÏDE DES SUBSTANCES VIVANTES.

Lorsque Dujardin a fait son immortelle découverte de l'existence du *sarcode*, aujourd'hui appelé *protoplasma*, dans tous les éléments vivants, il s'est laissé aller au courant si naturel du langage chimique et il a donné à penser que le sarcode était une substance unique commune à tous les êtres vivants. Darwin et Weismann, Claude Bernard même, sont retombés dans cette erreur et Weismann a très nettement exposé que le protoplasma n'ayant pas, par lui-même, de propriétés spécifiques, tenait ces propriétés de particules invisibles placées à son intérieur.

Il faut aujourd'hui renoncer à cette conception que rien n'auto-

1. *Les lois naturelles*, Paris, Félix Alcan, 1904.

rise. Il n'y a pas identité chimique entre les protoplasmas des diverses espèces, il y a seulement similitude d'*état*; toute substance en train de vivre est à l'*état protoplasmique*, et cela n'est pas sans importance.

Certains microbiologistes ont prétendu, il est vrai, qu'il existe des microbes *solubles*, des agents pathogènes capables d'assimilation quoique leur état soit celui d'une véritable solution, mais rien n'a confirmé, jusqu'à présent, une découverte qui serait grosse de conséquences.

Aujourd'hui nous devons penser que la propriété d'assimilation, caractéristique des êtres vivants, est liée à l'état protoplasmique des substances vivantes, et cet état protoplasmique semble se ramener à un mélange de ce qu'on appelle *des solutions colloïdes*, les unes plus fluides constituant le véhicule dans lequel baignent des particules visibles au microscope et qui seraient elles-mêmes des colloïdes plus coagulés. C'est du moins l'opinion qui paraît la plus vraisemblable quand on observe longtemps une amibe, ou la circulation protoplasmique d'une cellule végétale; on voit des particules arrondies, de formes et de dimensions variables, entraînées par le mouvement d'un liquide visqueux interstitiel. Que cet état particulier soit nécessaire à la réaction assimilatrice, cela résulte de la généralité de l'apparence protoplasmique des substances vivantes, mais il ne faudrait cependant pas croire, comme quelques-uns ont peut-être une tendance à le faire, que cet état soit caractéristique des substances douées de la vie; on a pu fabriquer des émulsions qui y ressemblaient et qui donnaient même lieu à des jeux morphologiques analogues à ceux qui se passent dans la matière vivante, mais elles n'étaient pas vivantes pour cela; elles n'assimilaient pas. L'état protoplasmique est la condition nécessaire mais non suffisante de la vie élémentaire manifestée, et la connaissance de la structure colloïdale des corps vivants ne nous renseigne aucunement sur les particularités chimiques qui distinguent le corps vivant des corps bruts.

Il n'en est pas moins vrai que les progrès accomplis dans ces dernières années relativement à la structure des colloïdes, nous poussent vers une voie nouvelle en introduisant dans le phénomène vital élémentaire *une notion de mécanisme* qui peut présenter un très grand intérêt. En particulier cette notion de mécanisme nous rend plus accessibles les nécessités morphologiques qui accompagnent toutes les manifestations vitales, nous empêche de nous étonner que chaque élément vivant, en train de vivre, adopte à chaque instant une forme caractéristique de son espèce. Voyons

donc quelles sont les opinions actuelles sur la structure des colloïdes; je me reporterai surtout au récent mémoire de J. Perrin[1].

L'eau de savon donne un bon exemple de solution colloïdale; c'est un liquide à l'aspect *trouble*, *opalescent*, et dans lequel l'addition d'un sel quelconque provoque une coagulation caractéristique. Une étude approfondie de ce liquide trouble a amené à le considérer comme comparable à un liquide contenant des poussières en suspension; il se compose de *granules* suspendus dans un *liquide intergranulaire*, ou *solvant*. Il serait tout à fait illégitime de croire que ces *granules* sont équivalents aux particules que le microscope nous montre nageant dans le protoplasme d'une amibe; les *granules* des colloïdes sont *infiniment* plus petits, et les particules visibles dans le protoplasme sont elles-mêmes des massules formées d'une solution colloïde, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. Malgré leur dimension extrêmement petite, l'existence de ces granules a pu être mise en évidence *directement*, grâce à une idée géniale qui a changé la signification de l'observation au microscope. Cette nouvelle manière d'observer est tellement importante que je crois devoir reproduire tout au long le résumé qu'en fournit J. Perrin dans son mémoire :

« Si la diffusion de la lumière dans les solutions colloïdales (diffusion qui les rend troubles, opalescentes), est due à des granules, ne peut-on, grâce à un grossissement suffisant, apercevoir ces granules, de même qu'on peut distinguer les poussières qui rendent visible un rayon de soleil, ou de même qu'on peut, avec un télescope, apercevoir des étoiles distinctes, là où l'on ne voyait, à l'œil nu, qu'une nébuleuse continue?

« Longtemps la réponse fut négative. Les solutions colloïdales semblaient homogènes, même avec les meilleurs microscopes qui permettent de voir des particules dont les dimensions dépassent trois dix-millièmes de millimètre. Comme le pouvoir séparateur maximum que la théorie assigne au microscope est à peu près atteint dans les bons instruments on était porté à conclure que le microscope ne pourrait déceler l'hétérogénéité probable de ces solutions.

« En réalité, comme le firent observer Siedentopf et Zsygmondy, on n'arrivait à une telle conclusion que parce qu'on raisonnait mal et parce qu'on observait mal.

« *On raisonnait mal*, car en ce qui regarde la question de savoir

1. Jean Perrin, Mécanisme de l'électrisation de contact et solutions colloïdales, *Journal de chimie physique*, janvier 1905.

s'il y a ou non hétérogénéité, il est sans intérêt de connaître la forme des granules; pour décider si une nébuleuse est résoluble, on ne s'inquiète pas de percevoir des détails dans chacune des étoiles, mais de voir des taches lumineuses *distinctes*, correspondant à ces étoiles. De façon générale, si petit ou si éloigné que soit un point lumineux, il peut être vu s'il émet assez de lumière; seulement, deux de ces points ne donneront des images séparées que si leur écartement dépasse une certaine grandeur. Ainsi donc, nous pourrons percevoir les granules d'une solution colloïdale, quelle que soit leur petitesse, s'ils sont assez violemment éclairés et si leur écartement moyen dépasse trois dix-millièmes de millimètre.

« *On observait mal*, car, pour apercevoir les particules, on faisait à peu près ce que ferait celui qui, pour mieux apercevoir les poussières qu'illumine un rayon de soleil, se mettrait soigneusement dans l'axe de ce rayon, de façon à être aveuglé par la lumière directe, non réfléchie par la poussière.

« Siedentopf et Zsygmondy insistèrent sur la nécessité d'*observer latéralement*. Guidés, par cette idée, ils réalisèrent un dispositif avec lequel ils purent percevoir et compter les poussières d'or qui colorent certains verres et qui échappaient à l'observation microscopique ordinaire. Pour cela, ils dirigeaient sur la lamelle étudiée, perpendiculairement au microscope, un faisceau de lumière intense, de façon que des rayons diffractés pouvaient seuls pénétrer dans ce microscope. Chaque poussière apparaît alors comme un point lumineux, tandis qu'en éclairage direct ce même point n'aurait pas pu être perçu faute de contraste suffisant.

« MM. Cotton et Mouton ont imaginé, pour appliquer le raisonnement de Siedentopf et Zsygmondy, un dispositif remarquablement simple. Ils éclairent la préparation par un faisceau de rayons très obliques, dirigés de bas en haut, rayons qui subissent la réflexion totale sur la face supérieure du couvre-objet et sont rejetés vers le bas, sans qu'aucun puisse pénétrer dans le microscope, à moins d'avoir été diffracté par des particules en suspension dans la gouttelette étudiée.

« Dans ces conditions, pour toute solution colloïdale suffisamment diluée, et seulement pour les solutions colloïdes, on perçoit directement comme un tourbillonnement d'étoiles brillantes sur fond relativement obscur. Ces points brillants sont en mouvement incessant...; leur nombre est naturellement d'autant plus faible que la solution est plus diluée.

« Ainsi, la structure discontinue des solutions colloïdales doit être

maintenant considérée comme une réalité directement fournie par l'expérience, et non plus comme une hypothèse [1]. »

Des raisonnements qui n'ont pas leur place ici amènent à penser que les granules rendus visibles par cette méthode nouvelle ont au maximum trois millionièmes de millimètre de diamètre. Il ne faudrait donc pas croire que ces granules sont des molécules; il est bien probable que les molécules sont infiniment plus petites.

Les remarquables travaux de Perrin sur l'*électrisation de contact*, l'ont amené à penser que l'électrisation des granules joue un rôle essentiel dans la stabilité d'un colloïde. On peut comprendre grossièrement, comme il suit, sa manière de voir : Les granules suspendus dans un solvant et très voisins, sont attirés l'un vers l'autre par les forces de cohésion qui existent dans toute matière; mais, étant électrisées, elles sont également repoussées l'une par l'autre et leur distance respective résulte d'un équilibre établi entre ces deux forces antagonistes. Tel est, par exemple, le cas des deux feuilles d'or d'un électrocospe ; la pesanteur tend à les faire retomber toutes deux à la position verticale, c'est-à-dire, à les rapprocher l'une de l'autre; mais étant électrisées toutes deux d'une manière uniforme, elles se repoussent; il en résulte un état d'équilibre avec les deux feuilles divergentes, lorsque l'action de la pesanteur contre-balance exactement la force électrique de répulsion. Nous pouvons nous imaginer une chose analogue dans l'antagonisme entre la cohésion et la répulsion des granules des colloïdes; et cela n'est pas si loin de ces ressorts tendus dont je parlais tout à l'heure et qui pouvaient nous donner un modèle d'activité transportable.

La théorie de J. Perrin nous fournit un modèle très frappant pour l'imagination ; elle a l'avantage de nous expliquer, par exemple, la coagulation d'un colloïde par un sel, à cause de propriétés électrolytiques bien connues des sels ; si l'électrisation des granules s'oppose à leur agglutination, leur décharge par un sel doit au contraire rendre leur agglutination nécessaire. Cela est infiniment simple.

Quoiqu'il y ait encore une part d'hypothèse dans ces explications, nous pouvons, provisoirement du moins, nous en servir pour établir un modèle de certains phénomènes vitaux; si ce modèle n'a pas la valeur de quelque chose de définitif, il nous empêchera du moins d'oublier le rôle important des *mécanismes* colloïdes dans l'activité vitale, et nous éloignera de la dangereuse

1. J. Perrin, *op. cit.*, p. 53.

notion des actions purement chimiques, notion qui a conduit par exemple à la croyance aux antitoxines définies.

Voici d'abord une grossière approximation, mais qui pourra frapper vivement l'imagination.

Un protoplasme peut être comparé, nous l'avons vu, à un colloïde tenant en suspension des particules volumineuses qui doivent elles-mêmes être comparées à des massules de colloïdes; c'est, si vous le voulez, un colloïde de colloïdes. Les phénomènes d'électrisation de contact peuvent se manifester, d'une part au contact des granules véritables et de leur solvant, d'autre part, au contact des particules plus grosses et du colloïde qui le baigne. Tout fait prévoir que les variations d'électrisation joueront par conséquent un rôle très considérable dans les phénomènes protoplasmiques.

Considérons donc un élément musculaire; c'est un sac de substance conjonctive qui contient de la substance musculaire; sans entrer dans le détail de ce que nous enseigne l'observation microscopique relativement à cette substance musculaire, contentons-nous de constater que c'est un colloïde dont les granules se trouvent, à un moment donné, en équilibre, sous l'action des forces antagonistes de cohésion et de répulsion électrique.

Voici maintenant un filet nerveux dont l'extrémité vient se perdre en fines ramifications dans la substance du muscle. Un influx nerveux traverse ce filet dans la direction centrifuge. Qu'est-ce que cet influx? Nous l'ignorons, mais les physiologistes nous ont appris qu'il s'accompagne d'une oscillation négative, c'est-à-dire d'une diminution dans la force électromotrice qui existe entre l'axe central du nerf et sa surface. Que cette oscillation négative se transmette aux granules du colloïde musculaire, la cohésion ne changeant pas, tandis que l'électrisation diminue, *ces granules se rapprocheront les uns des autres*, pour prendre un nouvel état d'équilibre dans lequel les répulsions électriques diminuées contre-balanceront encore les attractions de la cohésion. De même si j'approche de l'électromètre à feuilles d'or un bâton chargé d'électricité contraire, les feuilles d'or se rapprochent jusqu'à ce que j'éloigne le bâton. *Le muscle se contractera donc* tant que l'influx nerveux agira; puis si l'influx cesse, les électrisations de contact reprenant leur valeur primitive, les granules s'écarteront et reviendront à leur première position d'équilibre.

Voilà certainement un modèle très séduisant du détail des contractions musculaires; il est vraisemblable que l'action du système nerveux sur tous les tissus est justiciable de la même explication, seulement dans chaque tissu différent, la structure colloïdale étant

différente, les phénomènes résultant de l'oscillation négative sont différents. Et cette simple remarque nous conduit à penser que les divers tissus d'un même individu ne diffèrent les uns des autres que par leur état colloïdal; il y a entre eux une différence de mécanisme qui n'empêche pas leur unité de composition chimique élémentaire. J'ai montré autrefois[1] combien étaient compliquées les hypothèses nécessaires pour expliquer une différenciation chimique des tissus avec, néanmoins, conservation du patrimoine héréditaire commun à toutes les parties de l'individu. Il est infiniment plus simple de considérer les divers tissus comme *des variétés d'état colloïde* d'un même mélange de substances définies; cela s'accorde d'ailleurs extrêmement bien avec ce fait connu de tous, que les mêmes types de tissus se retrouvent chez les animaux les plus différents d'un même groupe, et cela en nombre limité. Sans donc avoir la prétention de donner le détail de la structure colloïdale de chaque tissu, nous avons le droit, provisoirement, de parler des divers types de tissus comme d'assemblages, en mécanismes colloïdes différents, de substances chimiquement identiques; cette manière de voir éclairera d'une lumière inattendue les phénomènes de *cytolyse* et de transport d'immunité; nous devons en effet considérer l'organisme animal comme un sac rempli de colloïdes, dont les uns sont répandus dans les cavités libres du sac (sérums, etc.) et dont les autres, doués de vie élémentaire, c'est-à-dire d'assimilation, forment de petits amas complexes, des masses colloïdes de colloïdes, appelées cellules, et baignant dans les premiers. Et dans les échanges qui, se faisant des cellules aux milieux, représentent l'activité vitale de l'être considéré, il faudra tenir compte à la fois de la nature chimique des substances vivantes et de l'état colloïde propre à chacune des masses de ces substances ainsi qu'aux liquides qui les baignent. C'est ce que nous ferons dans l'étude des sérothérapies et des cytolyses.

(*La fin prochainement.*) F. LE DANTEC.

1. *L'unité dans l'être vivant*, chap. x, Paris, Félix Alcan, 1902.

PATHOLOGIE DU SOURIRE

Dans les articles qui précèdent [1], je me suis efforcé d'établir, par l'analyse anatomo-physiologique et par l'expérimentation, que le sourire se produisait nécessairement pour toute excitation légère du facial et pouvait recevoir une explication de pure mécanique. Je vais faire appel maintenant à des considérations d'ordre clinique qui me permettront de conclure dans le même sens et que je n'ai réservées jusqu'ici que pour la netteté de mon exposition.

Si la thèse que je soutiens est fondée, toutes les causes morbides qui diminueront ou supprimeront le tonus des muscles du visage, devront les éloigner du sourire et les rapprocher au contraire de l'expression opposée, celle de l'abattement. Inversement toutes les causes morbides qui augmenteront le tonus des muscles du visage devront tendre à produire le sourire ou le produire effectivement. Or ce sont là des conséquences que la pathologie vérifie pleinement.

C'est un fait signalé partout, et d'ailleurs facile à vérifier, que dans la mélancolie passive des aliénés le tonus musculaire est diminué pour tous les muscles du corps. Le déprimé va lentement, il se traîne les bras ballants, la tête penchée sur la poitrine; il s'appuie pour ne pas tomber sur les objets qui l'entourent, il plie sur les genoux et s'effondre plus qu'il ne s'assied.

Examinez ses muscles en détail, aux bras, aux jambes, aux cuisses, vous serez souvent frappés de leur flaccidité et de leur relâchement; vous les trouverez amollis et allongés, sans résistance contre les mouvements passifs que vous imprimez aux membres, lents à reprendre leur situation et leur forme primitive si vous les en écartez en les tiraillant.

Les causes qui produisent cet hypotonus et qui l'entretiennent, ne sont pas connues avec plus de précision que les causes qui, dans la joie, produisent et entretiennent l'hypertonus.

Faut-il admettre que dans un organisme où le sang circule len-

1. Voir les nos du 1er juillet et du 1er août 1904.

tement, où la nutrition profonde se fait mal, les extrémités sensibles des nerfs cutanés, musculaires, viscéraux, transmettent aux centres moteurs de la moelle et du cerveau des excitations plus faibles qui se traduisent par un moindre tonus? Doit-on penser que les centres eux-mêmes, anémiés, dénourris, répondent par des impulsions motrices plus faibles à des excitations qui sont restées les mêmes. Les deux hypothèses sont soutenables, et l'on peut même en concevoir une troisième qui les combine. Tout ce que nous savons avec certitude, c'est que dans la dépression le tonus musculaire est très diminué, et cette diminution va entraîner sur le visage une expression non seulement différente de celle du sourire, mais exactement inverse, celle de la tristesse abattue. Le trait le plus saillant est la chute des joues qui s'aplatissent et s'effilent. En même temps disparaissent les sillons labio-nasal et orbitaire qui sont toujours un peu marqués à l'état normal, par suite du tonus. Le visage perd, en s'allongeant, ses reliefs caractéristiques.



Fig. 1.

Cette expression toute négative dont la mélancolique Eugénie nous offre un exemple assez net (fig. 1) provient de l'atonie d'un très grand nombre de muscles que nous connaissons bien : l'élévateur propre de la lèvre supérieure, le petit zygomatique, le grand zygomatique, etc. Lorsqu'ils se contractaient, ils provoquaient le sourire dans la partie inférieure du visage, en se relâchant ils donnent l'expression opposée de la mélancolie.

Quelquefois, lorsque le relâchement des masticateurs est extrême, la mâchoire pend en vertu de son poids et la bouche s'entr'ouvre plus ou moins, mais ce dernier trait est assez rare, même chez les aliénés déprimés; plus souvent la bouche reste fermée et la masse charnue des joues qui retombe, entraîne légèrement vers le bas la commissure des lèvres[1]. Le nez s'amincit par suite du relâchement

1. Notons en passant qu'il ne s'agit pas de cet abaissement actif de la commissure labiale qui résulte de la contraction du triangulaire et que Darwin a très justement signalé dans la douleur, morale. Nous parlons dans cette ana-

du muscle dilatateur et semble s'allonger à cause de l'affaissement des joues.

Les yeux sont quelquefois mi-clos à cause de l'atonie du releveur des paupières; d'autres fois ils sont grands ouverts et ternes parce que l'orbiculaire est relâché et qu'il n'exerce plus sur le contenu liquide de la capsule cette tension qui, normalement, fait son éclat. Les sourcils, arqués à l'ordinaire par une contraction légère du frontal, se détendent et s'allongent, tandis que leur queue se rapproche du rebord orbitaire.

Il y aurait quelque difficulté à suivre avec plus de détails la comparaison du sourire et de l'expression mélancolique, pour la simple raison que cette dernière, étant passive, ne peut se manifester avec la même précision et se résume en définitive dans un relâchement général, mais on m'accordera bien que dans les grandes lignes l'opposition est assez marquée. Le visage tout entier s'allonge dans la mélancolie, tandis qu'il s'arrondissait dans le sourire, et bien des métaphores populaires traduisent sous une forme triviale ces deux traits essentiels [1] et contraires. Il est donc manifeste que l'atonie des muscles du visage produit dans les cas de dépression mélancolique une expression qui s'oppose dans son ensemble à l'expression du sourire, et c'est une première confirmation indirecte apportée par la pathologie à la loi que nous avons formulée.

Mais il ne s'agit encore là que d'atonie musculaire ou plutôt d'hypotonie, puisque les muscles du visage sont toujours en relation avec les rameaux du facial ou du nerf maxillaire inférieur qui les innervent et leur apportent encore quelques excitations. On pourrait concevoir une expérience plus décisive où l'action du facial serait complètement annihilée, et c'est justement cette expérience qui se réalise d'elle-même dans la paralysie faciale. Dans cette affection bien connue et dont la psychologie de l'expression n'a pas encore tiré tout le parti possible, on peut distinguer plusieurs formes, suivant que la lésion siège : 1° dans le cerveau, sur le centre cortical ou sur le trajet des fibres qui l'unissent au noyau bulbaire; 2° dans le bulbe, sur le noyau ou sur le trajet intrabulbaire du nerf, et enfin, 3°, sur le nerf lui-même; mais la paralysie bulbaire pouvant être considérée comme une simple variété de la paralysie du nerf, on ne décrit en général que deux espèces de paralysies faciales, la paralysie périphérique et la paralysie cérébrale ou centrale.

lyse de la mélancolie résignée dont l'expression est toute passive et non de la souffrance tonique dont l'expression active obéit à des lois beaucoup plus compliquées. Cf. *La Tristesse et la Joie*, Alcan, 1900, ch. VIII.

1. Cf. l'expression : *rigoler comme une tourte, faire une mine d'un pan de long*, et bien d'autres expressions analogues de la langue populaire.

Dans la paralysie périphérique tous les muscles du côté lésé ont perdu non seulement leur tonus normal mais leur motilité volontaire; ils sont dans un état de relâchement continu. La moitié paralysée du visage est comme étalée et portée en avant par rapport à la moitié saine; celle-ci rabougrie, ridée par la contraction de ses muscles qui ne sont plus contre-balancés, est comme cachée derrière l'autre et paraît avoir moins d'étendue verticale.

Les fonctions des muscles faciaux ne s'exerçant plus, on peut relever sur la partie paralysée un certain nombre de troubles fonctionnels qui, dans la mesure où ils sont apparents, concourent à modifier l'expression du sujet. La bouche, attirée du côté sain par le tonus des muscles non paralysés, est déviée vers le haut et sa partie moyenne ne correspond plus à l'axe du corps.

Les lèvres étant paralysées d'un côté, l'air soulève passivement la partie devenue inerte lorsque l'expiration se fait par la bouche; le malade a, comme on dit, l'air de fumer la pipe.

Les joues qui tombent par suite de la paralysie des zygomatiques forment autour de la commissure abaissée une sorte de bourrelet.

L'aile du nez, au lieu de s'écarter activement comme dans l'inspiration normale, est aplatie et inerte par suite de la paralysie du dilatateur et, sous la pression de l'air extérieur, se rapproche de la cloison à chaque inspiration.

L'œil, largement ouvert, ne peut plus se fermer; l'orbiculaire paralysé laisse prédominer l'action du releveur de la paupière, et le clignement est impossible. La cornée découverte est exposée au contact de l'air et peut être le siège d'inflammations diverses.

Les larmes ne sont plus attirées vers les points lacrymaux et le canal nasal par la contraction tonique du muscle de Horner et elles s'écoulent continuellement sur la joue. Sur le front, les rides s'effacent complètement du côté malade, par suite de la paralysie du frontal; la peau se lisse et s'étale, et ce symptôme faisait dire très justement à Romberg que la paralysie faciale est le meilleur des cosmétiques pour faire disparaître les signes de la vieillesse.

Cette description qu'on retrouve partout peut s'illustrer ici par le cas particulier de Justine, une infirmière du service du professeur Joffroy, atteinte depuis l'âge de quatre ans d'une paralysie faciale gauche périphérique, à la suite d'une lésion traumatique du rocher qui a déterminé la section complète du facial.

Dans la photographie que j'en présente (fig. 2), on peut distinguer la plupart des caractères signalés ci-dessus, le relâchement des muscles, l'affaissement de la partie charnue du visage, l'allon-

gement de la moitié paralysée, l'abaissement de la commissure labiale, la diminution du calibre nasal, l'agrandissement apparent du globe oculaire, etc.

Mêmes remarques à faire sur le cas de Jean (fig. 3), un malade de Sainte-Anne qui a été atteint de paralysie faciale droite à la suite d'une tentative de suicide. La balle, qui a pu être extraite,



Fig. 2.



Fig. 3.

s'était logée dans le rocher où elle avait déterminé une hémisection du nerf moteur de la face; d'où relâchement des muscles, affaissement des traits, abaissement de la commissure labiale et autres symptômes déjà connus.

Or ces différents traits de la paralysie faciale en général et de la paralysie de Justine et de Jean en particulier, sont justement ceux que nous énumérions plus haut comme caractéristiques de la mélancolie ou de la tristesse résignée. Si vous en doutez, considérez les figures 4 et 5, où la partie saine du visage est cachée par du noir, et vous n'aurez plus devant vous, surtout avec la figure 4, que l'expression d'une grande tristesse, l'exagération de l'expression triste, telle que nous l'avons décrite.

Que conclure, sinon que la paralysie faciale équivalant dans l'espèce à la section du nerf et à l'interruption artificielle du courant sensitivo-moteur, nous avons réalisé par l'atonie complète des muscles l'expression la plus opposée au sourire qu'il soit possible de concevoir. Les muscles du visage, lorsqu'ils sont paralysés, s'éloignent du sourire pour prendre, en vertu d'une simple loi de mécanique, l'expression de la tristesse et de l'abattement.

La paralysie faciale d'origine cérébrale est une des manifestations les plus fréquentes de l'hémiplégie. La lésion qui la provoque peut siéger, soit sur le centre cortical des mouvements volontaires de la face, dans la zone de Rolando, soit sur le trajet des fibres qui unissent ce centre au noyau bulbaire; ces fibres qui constituent une voie motrice descendante forment, avec les fibres homologues



Fig. 4.



Fig. 5.

de l'hypoglosse et du masticateur, le faisceau géniculé, et, comme elles franchissent la ligne médiane à l'étage ventral de la protubérance, c'est toujours sur le côté opposé de la face qu'une lésion provoque la paralysie. Quelquefois la face est seule frappée; plus souvent, à cause des connexions anatomiques des fibres faciales, une même lésion donne lieu à une paralysie de la face et à une paralysie de la langue ou des membres.

Pendant longtemps on a cru que le principal caractère des paralysies faciales d'origine cérébrale était de respecter l'orbiculaire des paupières dans la majorité des cas, et c'est même sur cette constatation d'ordre clinique qu'on fondait la prétendue distinction des deux centres corticaux du facial, mais un examen plus attentif a montré que le facial est frappé dans sa totalité par les hémiplégies ordinaires et fait justice de cette distinction. « En réalité, dit M. Déjerine[1], le facial supérieur est toujours atteint... Cette paralysie du facial est toujours beaucoup moins accentuée que celle du facial inférieur, et beaucoup moins prononcée que dans la para-

1. *Traité de pathologie générale*, publié par M. Bouchard, V, 475, sq.

lysie faciale périphérique; elle est surtout nette les jours qui suivent immédiatement l'attaque d'hémiplégie. » Puis il donne de la paralysie faciale d'origine cérébrale, une description qui rappelle dans ses grands traits la description de la paralysie périphérique et qu'il illustre par la photographie ci-dessous (fig. 6), que je dois à son obligeance de pouvoir reproduire ici.

Cette photographie a été prise, le cinquième jour, sur une



Fig. 6.

malade de vingt-sept ans atteinte d'hémiplégie gauche totale et absolue à la suite d'une embolie.

Le front n'étant pas ridé, on ne peut constater sur le côté paralysé l'effacement des rides dont M. Déjerine fait un symptôme constant, mais on peut remarquer que la fente palpébrale gauche est plus ouverte que la droite par suite de la paralysie de l'orbiculaire; la courbe du sourcil est atténuée par la paralysie du frontal et la queue se rapproche du rebord orbitaire. Il ne saurait donc y avoir de doute sur la paralysie du facial supérieur. Dans la région innervée par le facial inférieur, les signes sont les mêmes que dans la paralysie périphérique, et c'est en définitive une expression générale d'abattement et de tristesse que nous pouvons constater sur la partie du visage paralysée.

Le résultat expressif de l'hypotonus est donc le même quel que soit le siège de la lésion, et nous pouvons poser en principe que toute lésion du facial, de son noyau, de son centre ou des fibres cortico-nucléaires, dans la mesure où elle interrompt l'arc sensitivo-moteur de la face et supprime l'action tonique de l'écorce, provoque nécessairement l'expression de la tristesse.

Il convient toutefois d'ajouter que dans le cas de paralysie centrale, les mouvements réflexes, le tonus musculaire et les mouvements volontaires associés sont moins atteints que dans la paralysie périphérique et que cette conservation relative tient manifestement à l'action du centre cortical opposé qui peut encore exercer son action par des fibres d'association, tandis qu'une lésion terminale du facial ferme la voie à toute action de ce genre.

II

En revanche, et pour des raisons analogues quoique opposées, toutes les causes qui augmentent le tonus des muscles du visage tendent à provoquer l'expression du sourire en vertu de la loi d'équilibre que nous avons formulée.

Dans l'excitation maniaque qui s'oppose si nettement à la mélancolie dépressive par ses caractères physiologiques et psychologiques, l'hypertonus se manifeste dans les muscles du corps tout entier.

Sur les bras, sur les jambes, sur les cuisses, sur les fesses, vous pouvez constater sans peine que les muscles sont plus durs, plus résistants contre les mouvements passifs, en un mot en état permanent d'élasticité, et prêts à produire par leur contraction effective des mouvements variés. Peu importe que la cause de cet hypertonus soit périphérique, centrale, ou centrale et périphérique à la fois; l'essentiel est que l'hypertonus lui-même soit manifeste; or cet hypertonus qui se traduit sur les muscles du visage comme sur tous les muscles du corps, atteint particulièrement les muscles mobiles et associés qui concourent à la production du sourire; tandis que le carré du menton ou l'orbiculaire des lèvres en vertu de leur isolement ou de leur opposition répondent d'une façon imperceptible ou nulle aux excitations continues du facial, les muscles nombreux et coordonnés qui participent au sourire répondent par une contraction légère, et le visage de l'excité maniaque est naturellement souriant. Et sans doute il faut faire la part, dans ce sourire, des associations d'idées agréables, des représentations flatteuses que l'excitation maniaque évoque spontané-

ment et qui greffent sans cesse des sourires automatiques, à demi volontaires ou même tout à fait voulus sur le sourire réflexe de l'hypertonus, mais ce sourire n'en existe pas moins et, dans les moments assez rares de repos mental, on le constate aussi facilement que l'hypertonus des muscles de la cuisse ou des fesses.

Mêmes remarques à faire à propos de l'hypertonus qui caractérise souvent les formes expansives de la paralysie générale, et se manifeste particulièrement sur les muscles du visage. On peut voir alors l'orbiculaire des yeux et le releveur des lèvres présenter des contractions presque continues, tandis que les autres muscles sont encore au repos. Darwin avait déjà, sur la foi d'un médecin, signalé ce fait que tous les aliénistes peuvent facilement contrôler. « La disposition, dit-il, qu'ont les muscles zygomatiques à se contracter sous l'influence des émotions agréables est démontrée par un fait curieux, qui m'a été communiqué par le docteur Browne, relatif aux malades atteints de la paralysie générale des aliénés. Chez ces malades on constate, presque invariablement, de l'optimisme, des illusions de santé, de position, de grandeur, une gaieté insensée, de la bienveillance, de la prodigalité; d'autre part, le symptôme physique primitif de cette affection consiste dans le tremblement des commissures des lèvres et des angles extérieurs des yeux. C'est là un fait bien constaté. L'agitation continuelle de la paupière inférieure, le tremblement des muscles grands zygomatiques, sont des signes pathognomoniques de la première période de la paralysie générale. La physionomie offre d'ailleurs une expression de satisfaction et de bienveillance[1]. »

Darwin, orienté vers des explications finalistes et historiques, s'est borné à noter le fait à titre de description et sans essayer d'en rendre compte; mais nous avons bien le droit d'y voir, comme dans le sourire de l'excitation maniaque, une preuve de plus en faveur de notre thèse; si l'orbiculaire des yeux, si les zygomatiques réagissent les premiers aux excitations que le facial leur apporte, c'est parce qu'ils font partie d'un groupe de muscles éminemment mobiles, et cette mobilité tient vraisemblablement aux raisons de pure mécanique que nous avons indiquées au cours de nos premiers articles. Dans les deux cas d'ailleurs, la congestion des centres nerveux ou les processus inflammatoires dont ils sont le siège, paraissent être la cause de l'excitation hypertonique du facial.

L'expérience que nous avons réalisée par l'électrisation du facial périphérique, la nature la réalise d'elle-même par les troubles

1. Darwin, *Expressions des émotions*, p. 222.

pathologiques dont les centres nerveux sont le siège et dans aucun cas nous ne sortons de la mécanique.

Mais la pathologie nerveuse nous peut faire connaître encore des faits plus décisifs et qui s'opposent avec une netteté parfaite aux paralysies faciales dont nous parlions tout à l'heure; ce sont les contractures des muscles innervés par ce même nerf.

La contracture peut, d'après M. Richet[1], se définir « une contraction prolongée du muscle sans lésion de la fibre musculaire même, contraction telle qu'il ne peut se relâcher par la volonté ».

Certaines contractures, dites réflexes, sont provoquées par un stimulus de la périphérie, telles ces contractions permanentes des sphincters consécutives à une excitation traumatique ou pathologique de la muqueuse qui les recouvre; d'autres contractures non réflexes sont provoquées par une excitation des centres nerveux, et dans ce cas on peut considérer que toute irritation traumatique ou pathologique des faisceaux moteurs, depuis le cerveau jusqu'au bulbe, peut être cause de contractures.

Dans les cas d'hémiplégie, la contracture de la face est un phénomène secondaire assez rare; lorsqu'elle se produit, elle tient à l'excitation des fibres motrices de la capsule par la lésion, et en général elle ne se marque guère dans la région du facial supérieur.

La déviation de la face se fait alors en sens inverse de ce qu'elle était dans la première période de l'hémiplégie; la commissure des lèvres est légèrement tirée vers le haut, les joues remontent par la contracture des zygomatiques et donnent à la moitié malade de la face une forme arrondie, l'aile du nez reprend sa forme primitive et s'écarte de la cloison.

Si le facial supérieur est atteint de façon marquée, l'orbiculaire des yeux se contracture, la patte d'oie se marque de chaque côté des yeux, et le sujet paraît être, par tous les muscles contracturés de la moitié de son visage, en proie à un accès de franche gaieté.

Telle est l'expression que l'on peut constater dans tous ses détails sur la figure 7, que j'emprunte encore à l'ouvrage de M. Déjerine, dont j'ai déjà parlé[2].

Le malade est un homme de quarante et un ans, atteint d'hémiplégie droite avec contracture datant de quatre ans; il marche en fauchant, mais au membre supérieur la paralysie et la contracture empêchent tout mouvement.

Ainsi la lésion cérébrale qui provoque l'hémiplégie totale peut, en agissant sur les fibres motrices de la face, provoquer une con-

1. *Dict. de Physiologie*, IV, 393.
2. *Séméiologie du système nerveux*, p. 478.

traction permanente des muscles du sourire. Pourquoi cette sélection alors que le facial se distribue à tous les muscles de la face? On peut penser que si pour une excitation venue des centres nerveux les muscles du sourire réagissent par une contracture, tandis que les muscles opposés tels que le triangulaire des lèvres



Fig. 7.

ou le carré du menton restent en repos ou réagissent par une contracture moindre, c'est que les premiers muscles se contractent plus facilement pour les raisons d'équilibre et d'association fonctionnelles que nous avons indiquées.

Une excitation partie des fibres centrales du facial va donc se réfléchir sur le noyau bulbaire et provoquer le sourire en vertu de la loi d'équilibre et de moindre effort que nous connaissons. Le phénomène quoique d'origine corticale est le même que dans le cas d'une excitation électrique, mais ici l'excitation se répand d'une façon continue et plus régulière le long du nerf et de ses prolongements qu'elle atteint directement sans avoir à traverser, comme l'excitation électrique, des tissus interposés, et l'expression de la face est la reproduction exacte du sourire au lieu d'en être la caricature.

La contracture hystérique est de celles qui ne s'expliquent ni par une excitation réflexe morbide, ni par une lésion anatomique des centres; « la seule cause qu'on puisse invoquer, dit M. Richet, est une excitabilité spéciale du système nerveux[1] »; aussi propose-t-il de désigner par le nom de dynamiques les contractures de l'hystérie. « De fait, ajoute-t-il, l'hystérie consiste essentiellement en un double syndrome : excitabilité exagérée des phénomènes d'innervation médullaire, diminution des phénomènes d'inhibition ou de modération venant du système nerveux central. Il s'ensuit que toute excitation réflexe sera exagérée dans ses effets et que les centres nerveux volontaires ne pourront plus l'arrêter, la modérer. L'hystérie réalise, sans lésions anatomiques, ce que produit l'hémiplégie avec dégénérescence descendante du faisceau pyramidal. Les centres volontaires sont sans action et l'excitabilité des faisceaux médullaires est accrue. »

Dans la contracture hystérique de la face nous pouvons donc admettre, suivant cette définition, que l'excitabilité des éléments périphériques est accrue tandis que l'action inhibitrice de l'écorce est réduite à rien et, si notre théorie est exacte, nous devons pour une contracture légère trouver dans la disposition des muscles contracturés une expression très analogue au sourire. C'est ce que l'expérience vérifie.

Voici d'abord la photographie de Cécile, une jeune fille de seize ans, qui s'est présentée à la consultation externe de la Salpêtrière le 24 juin 1890[2].

A l'âge de huit mois elle avait eu des convulsions violentes à la suite desquelles on avait constaté une hémiplégie avec contracture du côté droit.

L'avant-bras était fléchi sur le bras qui restait collé au tronc; la jambe droite était aussi dans la flexion, quoique à un degré moindre.

Cette contracture a dû disparaître assez tôt, car dans l'âge de la première enfance Cécile jouait et marchait comme les autres fillettes de son âge.

De seize mois à six ans elle a eu des crises bizarres pendant lesquelles elle poussait des cris horribles sans trépigner ni s'agiter.

A sept ans nouvelle contracture du bras droit accompagnée d'une déviation de la face. A huit ans elle a eu des accès de somnambulisme qui duraient encore en 1890.

A onze ans elle a commencé à éprouver ce qu'elle appelle des

1. *Dict. de Physiologie*, t. IV, p. 397.
2. *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*, t. IV, p. 124, observation du Dr Souques.

crampes; pendant la nuit elle sentait des tiraillements douloureux dans les jambes et le bras droit; puis des battements de cœur et des nausées.

A douze ans elle a été atteinte d'une amblyopie de l'œil droit; à quatorze ans elle a eu de nouvelles attaques de contracture. Au moment où l'observation a été prise elle présentait une hémianes-



Fig. 8.

thésie droite complète et profonde pour tous les modes de la sensibilité, une abolition du sens musculaire et une obnubilation très marquée du sens articulaire.

A la face on pouvait constater un hémispasme hystérique que la photographie 8 reproduit.

Or cet hémispasme est un demi-sourire aussi complet et aussi gracieux que nous pouvions le souhaiter et l'on peut voir que les principaux muscles du sourire que le facial innerve y participent.

Les zygomatiques, le dilatateur des narines, l'orbiculaire des yeux sont nettement contracturés et c'est de leur contracture que provient l'expression souriante; au contraire, le triangulaire des lèvres et le carré du menton, l'orbiculaire des lèvres et les muscles antagonistes du sourire paraissent être au repos ou contracturés de façon imperceptible.

L'excitabilité anormale du facial s'est donc manifestée ici par les seules contractures qui soient compatibles avec la loi de moindre résistance et d'équilibre.

C'est toujours le même résultat que nous obtenions avec les exci-

tations faradiques légères du facial, mais infiniment plus précis et plus net pour des raisons que je n'ai pas besoin de répéter[1].

Remarquons d'ailleurs que ce résultat ne se produit que parce que nous avons affaire ici à un hémispasme léger.

Nous avons vu qu'une excitation électrique trop forte donnait



Fig. 9.



Fig. 10.

naissance à une expression composite où des muscles étrangers au sourire intervenaient et qui méritait tout au plus le nom de grimace (fig. 9). De même avec un hémispasme plus fort nous verrions des contractures se marquer davantage dans les muscles précédents, se produire dans des muscles nouveaux et une expression grimaçante apparaître où nous retrouverions avec peine les éléments déformés du sourire primitif.

Considérez par exemple la photographie 10, que je dois à l'obligeance de M. le professeur Pitres et où l'on distingue très nettement tous les caractères d'un hémispasme facial des plus prononcés. Le triangulaire et l'orbiculaire des lèvres contracturées luttent contre la contracture des zygomatiques, tandis que l'orbi-

1. Ajoutons que ce résultat est de tout point conforme à la règle que M. Déjerine énonce pour les contractures (in *op. cit.*, p. 717). « D'une manière générale, écrit-il, la contracture frappe tous les muscles, et se distribuant ainsi à des associations fonctionnelles de muscles, la prédominance d'un groupe sur les antagonistes détermine des attitudes variables selon les régions intéressées. »

culaire des yeux ferme complètement la fente palpébrale et rabaisse le sourcil.

Il faut donc que l'hémispasme soit léger pour qu'il y ait sourire ; c'est une condition essentielle, et nous pouvons conclure que toute excitation pathologique du nerf facial, quel que soit son point d'origine, provoque, pourvu qu'elle soit légère, l'expression de la joie ; qu'il s'agisse d'hypertonus comme dans l'excitation maniaque, de contracture comme dans l'hémiplégie ou l'hystérie, nous rencontrons toujours le sourire comme résultat final.

Une paralysie faciale qui supprime le tonus permanent des muscles du visage supprime tous les reliefs de la physionomie en allongeant tous les traits ; une excitation légère normale, artificielle ou pathologique, produit exactement l'expresion contraire, et ces alternances d'atonie et d'hypotonus, de tonus et d'hypertonus font les différentes nuances de l'expression triste ou joyeuse.

C'est donc à une vérification de notre théorie mécanique du sourire que nous aboutissons toujours. Nous l'avons d'abord justifiée par l'étude anatomique des muscles du visage et de leurs associations fonctionnelles ; nous l'avons ensuite établie par l'expérimentation électrique, et finalement voici que l'étude des paralysies et des contractures du facial nous en apporte une confirmation de plus.

Nous pouvons donc regarder cette théorie du sourire comme démontrée et la résumer en disant que le sourire est la réaction motrice la plus facile des muscles du visage pour toute excitation légère du facial, que cette excitation soit sensitive, électrique, circulatoire, traumatique ou inflammatoire.

Mais une théorie mécanique du sourire ne saurait donner l'explication complète de tous les sens que cette expression a pris dans la vie sociale et nous avons dans nos précédents articles fait à la psychologie la place qu'elle nous a paru mériter.

En étudiant ce qu'on pourrait appeler l'évolution ou les transformations du sourire nous avons montré que les excitations légères, qu'elles soient périphériques ou centrales, s'accompagnant en général de plaisir, le sourire avait pu de très bonne heure être considéré comme le signe naturel de ce sentiment et prendre un sens psychologique.

Nous avons indiqué aussi pour quelles raisons le sourire reproduit artificiellement, volontairement, était devenu, au même titre que les mots les plus abstraits, un signe conventionnel nous permettant d'exprimer, sous une forme concise, tous les sentiments de plaisir que nous voulons paraître éprouver.

Le sourire, physiologique par ses conditions premières, est donc social par sa signification dernière et nous avons pu voir à l'œuvre et saisir dans leur mécanisme les procédés psychologiques par lesquels s'opère cette transformation.

J'essaierai prochainement d'établir que la sécrétion des larmes, bien qu'elle ne soit pas aussi strictement soumise que le sourire à l'influence de la volonté, obéit à la même loi qui transforme peu à peu en signes conventionnels de langage des faits physiologiques qui, primitivement et considérés en eux-mêmes, n'ont aucun sens psychologique et social. Ici encore j'aurai l'occasion de montrer que la psychologie n'a tout d'abord rien à voir avec un phénomène centrifuge de sécrétion, en tous points analogue aux phénomènes musculaires par lesquels l'excitation se décharge, et que si elle doit intervenir à son heure, c'est pour nous expliquer pourquoi nous avons fait de cette sécrétion un signe quasi-volontaire de douleur et de sympathie.

A vrai dire, les grandes lois de la vie physiologique sont les lois de l'excitation et de la dépression ; ce sont aussi les lois les plus générales qui gouvernent notre vie mentale, mais, du point de vue intellectualiste et anthropomorphique où notre raison est originellement placée, nous ne pouvons saisir cette subordination et nous accumulons les raisons logiques, psychologiques, morales, esthétiques dans le chimérique espoir de rendre intelligibles pour la pensée des faits qui relèvent uniquement de l'état de nos organes et de la nutrition de nos tissus. Les théories extravagantes proposées pour le sourire par des hommes comme Darwin et Wundt sont à la fois la preuve et la condamnation de cette éternelle tendance, et peut-être pourrait-on dire que la substitution des explications de ce genre aux explications mécanistes de la physiologie manifeste dans la question des sentiments le défaut essentiel et inévitable de toute psychologie subjective.

Dr G. Dumas.

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE EN RUSSIE:

LES SLAVOPHILES

> « On ne comprend pas la Russie avec la raison
> On ne la mesure pas avec un mètre commun,
> Elle a pour soi seule un mètre à sa taille;
> On ne peut que croire à la Russie[1]. »

> « La restauration du principe chrétien dans la philosophie est un fait providentiel. En rapprochant cet événement du mouvement général des pensées et des choses dans notre époque, on en découvre le sens[2] ».

Nous avons précédemment esquissé ici même le tableau des groupements intellectuels qui prirent toute leur importance en Russie dans les « années quarante » et nous avions arrêté notre étude au moment où il nous restait à analyser ce courant à la fois philosophique, politique et social, religieux et théologique, auquel on a donné le nom de *Slavophilisme*.

On peut dire, d'une façon générale, que le caractère éminent des théories développées par les représentants de cette école, c'est d'avoir pris le contre-pied de leurs contemporains immédiats : les *Zapadniki* (Occidentaux). On se rappelle peut-être que ceux-ci ont été ainsi nommés à cause de leurs affinités intellectuelles avec les philosophes des nations qui ont concouru à l'éclosion de la pensée moderne. Il faut ajouter que, quelque divergence de vues qu'il existât entre les représentants des deux partis, ils étaient unis par des opinions communes sur l'état actuel de leur pays qu'ils jugeaient mauvais, sur la liberté de la presse, de la parole et de la discussion qu'ils réclamaient également. Les uns et les autres marquent dans l'histoire des idées en Russie au XIXe siècle une époque curieuse et significative, dont un historien russe a ainsi caractérisé la tendance générale : il y voit le point de départ d'un humanisme littéraire et philosophique qui, sacrifiant les détails, s'est uniquement préoc-

1. Le poète Tutchev, cité par M. de Vogüé, *Regards historiques et littéraires*, p. 300.
2. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, I, p. 274.

cupé d'établir une conception générale du monde, d'édifier un système de constructions théoriques au moyen du seul jeu des idées [1]. Ce caractère formera la grandeur idéale, mais aussi la faiblesse démonstrative des théories de ces penseurs qui se sont trop souvent laissé entraîner par une phraséologique de sentiment dans le monde de la fantaisie et le mirage des spéculations.

Socialement, les Slavophiles appartenaient à la bonne noblesse; comme la Russie en offre maint illustre exemple, ils s'étaient adonnés par goût à l'étude des lettres, s'arrêtant avec plus de prédilection aux éternelles questions philosophiques et sociales et ne se contentant pas de les considérer comme un pur délassement d'hommes cultivés au milieu des soucis de l'administration de leurs terres ou des affaires d'intérêt public. S'ils forment un groupe peu nombreux, ces gentilshommes de lettres sont, en revanche, étroitement unis par l'amitié et le dévoûment à la défense des mêmes opinions : ils apportaient même à les défendre, si l'on en croit leurs adversaires, un air hautain et tranchant, mais il est vrai que ceux-ci le leur rendaient bien et ne se montraient pas moins passionnés dans l'ardeur de la polémique [2].

Si nous avions à écrire l'histoire du Slavophilisme dans toute sa complexité, il y aurait lieu d'établir plusieurs divisions (la droite et la gauche du parti), de suivre les diverses phases de son développement, mais cette histoire dépasserait souvent d'une façon inutile l'objet de cette étude, qui doit rester autant que possible dans les limites de la philosophie [3].

Si les peuples ont, comme les individus, certains caractères à peu près constants, ils marqueront d'une manière typique tout ce qui éclora de leur génie, spontanément ou par la réflexion, et leur philosophie en sera l'expression adéquate. C'est une affirmation simplement banale de remarquer que dans les temps modernes, de Bacon à Stuart Mill et Herbert Spencer, l'esprit positif et utilitaire de l'Angleterre s'est éminemment fixé; qu'en Allemagne, triomphe le génie métaphysique et, selon le mot de Lange, les « excentricités idéologiques » de la période romantique; que la France enfin a su

1. P. Vinogradov., J. V. Kireevskyu i natchalo moskovskaho slavionofilstva, *Voprosy*, n° 11, 1892.

2. Bielinsky a caractérisé ainsi un jour les Slavophiles : *Patriotes exaltés qui chevauchent sur des interjections*!

3. De nos jours encore il arrive que quelque voix se fait entendre pour soutenir que le débat, toujours ouvert entre les Slavophiles et les Occidentaux, n'intéresse pas seulement le monde russe, mais a une importance historique universelle. Voir O borbu s Zapadom v sviazi s deiatelnostiou odnovo iz slavianofilov, article de V. Rosanov dans les *Voprosy*, liv. IV, 1[re] année, p. 46.

combiner dans un juste esprit de proportion la raison avec l'empirisme.

Quant à la Russie, restée historiquement en arrière des autres nations dans le domaine intellectuel, elle paraît devoir s'en tenir longtemps encore à l'idéal mystique et théocratique. De bonne heure, la religion et la politique, l'État et l'Église y poursuivent des fins identiques. C'est à proprement parler en 1453, prise de Constantinople par les Turcs, que naît, pour atteindre à son apogée au XVII[e] siècle, la conception d'abord religieuse, puis politique, d'après laquelle Moscou était appelée à la domination universelle absolue, qui a appartenu jadis à Byzance et à Rome; sur les champs de bataille, pour la défense ou pour la conquête des biens matériels, de même qu'au dedans, quand il s'agit de quelque réforme ecclésiastique ou gouvernementale, le Dieu qu'on invoque, c'est le Dieu de l'*Église pravoslave* (orthodoxe)[1].

Nous allons indiquer plus loin quelques-uns des essais entrepris pour assigner à la Russie dans l'histoire universelle une « mission » rénovatrice; mais il est juste de remarquer que les premiers Slavophiles sont surtout préoccupés de retrouver les titres idéalistes du peuple russe et il faut écarter cette confusion communément faite de prêter au Slavophilisme les mêmes visées politiques qu'au panslavisme[2] : en effet, la politique ne tient presque aucune place dans l'œuvre de Kireevsky ni dans celle de Khomiakov lui-même; ce dernier, quoique rêvant la fédération des Slaves, rattache la politique à la philosophie de l'histoire universelle. Plus tard seulement, avec les ultras du parti, le mysticisme sociologique des Slavophiles s'adaptera à des réalités plus solides et recouvrira un réalisme politique mieux déterminé[3].

Par ses origines le Slavophilisme tient au mouvement général des esprits à la fin du XVIII[e] siècle et au commencement du XIX[e]; du

1. De même, en Allemagne, pendant la lutte de Napoléon, « le Dieu que l'on invoquait, dit M. de Treitschke, était le Dieu des protestants : toute l'action et la pensée de ces combattants reposaient, à leur insu peut-être, sur le fondement moral de la sévère doctrine de Kant ». Cité par Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz* (1890), p. 357.

2. P. Vinogradov, p. 1

3. Voir P. Milukov, Razlojenie slavianofilstva, *Voprosy*, n° 3, 1904. — Vl. Soloviev, *Natsionalnyi vopros v Rossii*, St-Pét., 1888; et dans le *Viestnik Evropy* (1889) : « Culte du peuple russe, comme détenteur par excellence de la vérité universelle; plus tard, comme force de la nature, indépendamment de la vérité universelle; enfin culte d'un nationalisme étroit et des anomalies historiques, qui séparent notre peuple de l'humanité cultivée, négation directe par conséquent de l'idée même de la vérité universelle; voilà les trois phases successives de notre nationalisme, qui ont eu tour à tour pour représentants les slavophiles, Katkov et les rétrogrades de fraîche date » (p. 779).

dehors est venue l'impulsion, et le milieu *nouveau* s'est trouvé très propice pour la cristallisation des idées et des aspirations suggérées. « Kireevsky, dit M. Vinogradov, ferme la chaîne entre certaines vues fondamentales des Slavophiles et le mouvement intellectuel de l'Europe dans les dix premières années de notre siècle. C'est là qu'il faut chercher l'intérêt principal de ses œuvres ». Mais le lecteur éprouverait bientôt une déconvenue s'il espérait retrouver sur le fonds russe la même richesse d'imagination que celle dépensée par les écrivains de l'école romantique allemande dans leur croisade contre le rationalisme et dans l'établissement rêvé d'une société nouvelle. Quel pâle tableau et quelle sobriété dans le tour de pensée et d'imagination va nous offrir la lecture des œuvres de Kireevsky, de Khomiakov lui-même, le poète de l'école, si nous nous reportons à ce qu'il y a d'exubérant, d'extravagant et de lyrique dans la fantaisie philosophique d'un Novalis [1]. De même encore combien nous paraîtront étroites et infécondes les idées de Kireevsky par rapport aux conceptions créatrices de Schelling, de qui le Slavophile russe se réclame si souvent!

On sait que la rénovation du monde par la religion (catholicisme ou protestantisme) a préoccupé de grands esprits, comme Schelling, Novalis, Schleiermacher, Fr. Schlegel. La commotion formidable produite par la Révolution française et par les guerres de l'Empire n'avait pas seulement frappé les imaginations, mais avait fait naître des besoins politiques nouveaux. L'unité spirituelle de l'âme par le *Gemüth* n'était plus seulement en question; il fallait poursuivre l'unité des intérêts dans le monde bouleversé, rétablir l'unité et la paix sociales par la religion. Il ne s'agissait plus uniquement de s'élever contre les tendances utilitaires, sèches et rationalistes, ni de poursuivre des préoccupations esthétiques, mais l'invasion napoléonienne allait subitement réveiller le patriotisme de plus d'un écrivain auparavant dédaigneux de la politique; peu de temps avant Fichte, le théologien philosophe Schleiermacher lançait son cri d'angoisse avec le même patriotisme que l'homme d'État Stein et lui aussi proclamait sa foi à la « mission de l'État prussien ». L'idéal national se substituait ainsi à l'idéal cosmopolite; on s'apercevait que souvent les faits viennent dissiper les illusions et devant cet ébranlement, on se prenait à détester ce qu'on avait adoré. La contre-révolution était désirée, la réaction et le conserva-

1. Sur Novalis et son époque, voir la récente étude de M. Spenlé (1904) et l'article de M. Delacroix : Novalis. La formation de l'idéalisme magique, *Revue de mét. et de morale*, *n° 2, 1903*. Pour les considérations qui suivent, voir aussi *passim* Lévy-Bruhl, ouv. cité.

tisme acceptés à leur tour autant par la sympathie des peuples que par l'intérêt des gouvernants. L'Allemand Franz Baader, que ses sympathies religieuses inclinent vers l'église orientale, entre en rapports avec l'empereur Alexandre I, participe à la préparation de la Sainte-Alliance pour dompter la révolution, s'efforce de fonder une société pour rapprocher la religion et la science [1].

On sait aussi que les philologues et les juristes s'occupent, en fondant la science allemande du XIX[e] siècle, à découvrir dans l'histoire du passé de l'Allemagne les titres qui établissent les droits à l'existence nationale. Même, on ne se contentera pas de les revendiquer légitimement, on identifiera la science et la civilisation de l'humanité avec la science et la civilisation germaniques.

La question de la nationalité, devenue si importante au regard des écrivains et des philosophes d'Allemagne, va devenir aussi en Russie une des grandes questions théoriques et pratiques pour déterminer les caractères, la valeur et le développement de la conscience nationale. De même que les romantiques allemands, les Slavophiles vont s'inspirer de l'amour du passé, étudier l'âme de leur peuple dans ses principales manifestations d'origine plutôt instinctive : langue, poésie, religion, coutumes juridiques, etc., opposer l'irrationnel et le mystérieux aux explications rationalistes du XVIII[e] siècle. M. Vl. Guerrier [2], en montrant la filiation étroite qui existe entre Schelling et les romantiques russes, a pu remarquer que la part accordée à l'instinct, à l'inconscient, aux phases inférieures de la vie organique et politique, n'a été admise nulle part d'une manière plus absolue que par les Slavophiles et que c'est là qu'ils ont emprunté leur manière demi-poétique, demi-mystique de considérer le peuple dans son stade le plus humble de développement. Le résultat de cette méthode « philosophico-romantique » sera, suivant un autre historien, l'idéalisation du peuple russe, représentant d'un âge d'or et menant une vie patriarcale et idyllique [3].

La Russie n'avait pas échappé aux diverses influences occidentales; l'incrédulité, la libre pensée ou l'indifférence en matière de religion, la séduction exercée dans les rangs de la plus haute classe par des représentants aussi insinuants du catholicisme que les Jésuites et d'un talent d'une notoriété aussi grande que

1. P. Vinogradov, p. 121.
2. Ideia narodovlastiia i frantsouzskaya revolustiia 1789 goda, Moscou, 1904. Voir le chapitre : *narodnost i progress.*
3. Pypine, *Kharakteristiki literatournykh mniènii ot dvadzatykh do piatidesiatykh godov.*, St-Pét., 1890, chap. VI-VII.

Joseph de Maistre et les écrivains de la réaction religieuse en France, le cosmopolitisme des idées et, en regard, la pensée russe trop inconsistante pour résister, telles étaient les causes qui devaient amener quelques esprits à un sérieux examen de conscience publique. « Nous devons, écrivait Kireevsky à son ami Kochelev en 1827, restaurer les droits de la vraie religion, concilier l'art avec la morale, faire naître l'amour pour la vérité, remplacer un sot libéralisme (il fait allusion aux *Décembristes*) par le respect des lois et mettre la pureté de la vie au-dessus de la pureté du style. »

Si l'on reconnaît ici le « souffle » romantique, il ne faut pas oublier d'indiquer un autre élément générateur de la pensée slavophile, quoique cet élément ne se soit introduit que plus indirectement : c'est le *traditionalisme* de l'école française. Cette influence, indiquée seulement par le philosophe V. Soloviev [1], a été démontrée par l'historien Milukov au moyen du rapprochement de textes décisifs [2]. Étudiant les principaux courants de la pensée historique en Russie, celui-ci a naturellement rencontré les théories développées d'un point de vue philosophique. Les *Lettres sur la philosophie de l'histoire* [3] de Pierre Tchaadaïev, sont, dit-il, le premier et le plus original de tous les essais théoriques sur le rôle universellement historique de la Russie selon la méthode qui sera reprise par les Slavophiles. Or Tchaadaïev, qui devait plus tard subir l'influence de Schelling, reflète tout d'abord les idées de Joseph de Maistre [4] jugeant la Russie, de Ballanche, de Bonald [5]. Il affirme

1. *Natsionalnyi vopros v Rossii*, p. 135 : « Toutes les idées essentielles en philosophie et en théologie des Slavophiles peuvent être trouvées en partie chez les écrivains français, comme Lamennais, Bordas-Demoulin, etc., en partie aussi chez les allemands, comme Sartorius, Mœller ».

2. *Glavnyia tetcheniia rousskoy istoritcheskoy mysli*, 1898, p. 374 et suiv.

3. Écrites en français et publiées en 1862 par le P. Gagarin (Paris et Leipzig), la première de ces lettres fut écrite le 1[er] décembre 1829, puis traduite en russe et publiée dans le *Télescope* en 1836. « La revue fut supprimée, lisons-nous dans la préface de l'éditeur, le rédacteur en chef exilé dans le nord de la Russie, le censeur fut cassé, et l'auteur fut déclaré fou. » C'est ce qui explique le titre d'un écrit justificatif de Tchaadaïev : *Apologie d'un fou*. « En 1833, à Munich, rapporte le P. Gagarin, le célèbre Schelling me parlait de lui comme de l'un des hommes les plus remarquables qu'il eût rencontrés. » — Enfin M. de Vogüé, a ainsi caractérisé la première *Lettre* (*Le roman russe*, p. 62) : « On força le sens de la *Lettre philosophique*, qui était surtout un aveu d'angoisse religieuse, pour le travestir en pamphlet politique; on fit de l'auteur un sceptique et un révolutionnaire ».

4. Il est à remarquer, dit M. Milukov, que Tchaadaïev ne connut pas personnellement de Maistre, qui quitta Pétersbourg (1817) quelque temps avant l'arrivée de celui-ci.

5. M. Milukov est d'avis que Bonald a eu plus d'influence que J. de Maistre sur le penseur russe. Quant à Ballanche, l'influence daterait de plus tard. Con-

la supériorité sociale du catholicisme et détermine la destinée future de la Russie d'après ce point de vue[1]. De l'ignorance du moyen âge occidental par la Russie Tchaadaïev déduit le néant de toute la culture russe avec la violence et le sarcasme d'un pamphlétaire, mais d'un pamphlétaire sincèrement convaincu. Cela aura pour première conséquence de provoquer la réhabilitation de ce passé russe, qui fut tentée par Kireevsky. Mais le point fondamental, c'est que, le premier, Tchaadaïev affirma la nécessité de fonder la civilisation sur l'idée chrétienne et que, si le christianisme était pour lui contenu tout entier dans la forme catholique, il n'en a pas moins indiqué l'importance historique universelle qui devait être attribuée par ses successeurs à l'idée religieuse dans le christianisme orthodoxe. On peut voir comment dans la suite Tchaadaïev donna une interprétation de la philosophie de l'histoire conforme à la conception schellingienne :

« L'histoire d'un peuple n'est point seulement une suite de faits qui se succèdent, c'est encore une série d'idées qui s'enchaînent. Il faut que le fait se traduise par une idée; il faut qu'une pensée, un principe circulent à travers les événements et tendent à se réaliser. »

L' « époque prodigieuse, au sein de laquelle s'élabora la société chrétienne sous l'empire d'un principe suprême », fournit une illustration de cette loi donnée. « Voyez l'Europe au moyen âge : point d'événement qui n'y soit en quelque sorte d'une nécessité absolue... Et pourquoi cela? C'est que là, derrière chaque événement vous trouverez une idée... » « Je sais bien que toutes les histoires n'ont pas la marche rigoureuse, la marche logique (?)..., mais il n'en est pas moins vrai que c'est là le véritable caractère du développement historique, soit d'un peuple, soit d'une famille de peuples, et que les nations dépourvues d'un passé ainsi fait doivent

statons enfin les points de ressemblance dans la théorie de l'élection providentielle des peuples pendant la période du romantisme allemand et la réaction religieuse en France, ainsi que dans la nécessité du retour aux idées religieuses.

1. « Or, puisque cette sphère où vivent les hommes de l'Europe, et qui est la seule où l'espèce humaine puisse arriver à sa destinée fatale, est le résultat de l'influence que la religion a exercée parmi eux, il est clair que si jusqu'ici la faiblesse de nos croyances ou l'insuffisance de notre dogme nous a tenus en dehors de ce mouvement universel, dans lequel l'idée sociale du christianisme s'est développée et formulée, et nous a rejetés dans la catégorie des peuples qui ne doivent profiter qu'indirectement et fort tard de l'effet complet du christianisme, il faut chercher à ranimer nos croyances par tous les moyens possibles, et à nous donner une impulsion véritablement chrétienne, car c'est le christianisme qui a tout fait ici-bas. Voilà ce que j'ai voulu dire lorsque je vous disais qu'il fallait recommencer chez nous l'éducation du genre humain », p. 35 (Cf. J. de Maistre, t. II, p. 286-287).

se résigner à chercher ailleurs qu'en leur histoire, qu'en leur mémoire, les éléments de leur progrès antérieur. » Pour Tchaadaïev la Russie est précisément la nation *dépourvue d'un passé*[1]. « Il y a quelque lacune profonde dans notre organisation intellectuelle... C'est que l'idée n'a jamais dominé parmi nous; c'est que nous n'avons jamais été mus par de grandes croyances, par de puissantes convictions. » Au contraire il juge que dans les nations de l'Occident « une idée leur a été livrée dès le commencement, et que c'est la poursuite de cette idée et son développement qui ont fait toute leur histoire. » S'il en est ainsi, « la véritable histoire de ce peuple ne commence que du jour où il se sera saisi de l'idée qui lui était confiée, qu'il est appelé à réaliser, et lorsqu'il se mettra à la poursuivre avec cet instinct persévérant, quoique caché, qui conduit les peuples à leurs destinées ». Quant à ceux qui ont prétendu qu'il existait un rapport naturel entre le passé historique et le présent de leur nation, c'est qu'ils se sont laissé séduire par « la philosophie qui régnait souverainement à Berlin » avant l'arrivée de Schelling dans cette ville et dont voici les conséquences les plus importantes : « Sa prodigieuse élasticité, qui se prête à toutes sortes d'applications, allait semant parmi nous une foule d'imaginations bizarres sur notre histoire; sa logique fataliste, qui supprime presque le libre arbitre et trouve partout une nécessité inexorable, se tournant vers notre passé, allait réduire toute notre histoire à une arrogante apothéose de nous-mêmes »[2]. Pour Tchaadaïev le rôle historique de la Russie n'est pas à déterminer par des considérations positives et elle doit tout attendre d'une volonté se produisant du dehors : « Un jour viendra où nous nous placerons au milieu de l'Europe intellectuelle... Tel sera le résultat logique de notre longue solitude... Nous ne sommes plus de l'Europe; dès ce jour notre mission universelle a commencé »[3].

La nature de notre sujet nous oblige à nous arrêter trop longtemps sur un ordre de considérations théoriques, qui non seulement ont vieilli, mais dont le caractère philosophique peut paraître trop secondaire : c'est que, à notre avis, la connaissance véritable de cette époque ne saurait être complète qu'à ce prix. Le problème

1. Dans la dernière pièce de Tchekhov : *Vichnevyi sad*, un des personnages fait cette réflexion sur l'état de son pays : « Pour commencer à vivre dans le présent, il faut d'abord racheter notre passé, en finir avec lui, mais cela n'est possible que par la souffrance, par un travail extrême et ininterrompu ».

1. Lettre à Schelling (1841 ou 1842).

2. En 1877, Vl. Soloviev jugeait que l'heure de la mission historique de la Russie était proche, mais n'avait pas encore sonné, *Voprosy*, année XII, liv. 56, p. 115.

des rapports de la civilisation occidentale et de la civilisation russe, les caractères essentiels de la *vraie* civilisation, telles sont les questions qui préoccupèrent passionnément les esprits russes les plus distingués de cette époque. Mais avant d'examiner les idées de Kireevsky sur ce point, nous allons faire connaître sa personnalité.

Les premiers souvenirs qui se fixèrent dans l'esprit de Jean Kireevsky[1] furent des souvenirs religieux : le domaine patrimonial où il passa son enfance était renommé dans le pays pour une image miraculeuse de la Vierge et il fut souvent édifié par la piété des humbles pèlerins qui y accouraient. Dans sa jeunesse il subit l'influence du poète idéaliste Joukovski, à qui la littérature sera redevable pour la première fois de la « note idéale, de la pureté et de la profondeur des sentiments »[2] imitée de Schiller, et aussi l'influence d'Al. Yelaghine, le traducteur des *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme de Schelling*. A Moscou, où il se rendit en 1822, le salon de Mme Yelaghine réunissait la société littéraire de l'époque. Kireevsky respira cette atmosphère intellectuelle toute pénétrée de la philosophie allemande, mais il est à remarquer qu'il avait commencé par lire des auteurs dont l'esprit devait lui paraître plus tard condamnable, comme Helvétius. Dans cette toute première période il reconnaît toutefois que non seulement il avait trouvé alors fondée la théorie d'Helvétius sur l'intérêt personnel, mais qu'il avait découvert sous ce mot des vertus, telles que le patriotisme et l'amour de l'humanité.

Les premières études de Kireevsky ne se distinguent pas par un plan très rigoureux; il en est encore dans la période des tâtonnements littéraires, hésitant entre la philosophie et la littérature proprement dite. Il voudrait traduire Cousin, étudier Herder; il écrit de petits articles littéraires, juge un auteur d'après l'inclination poétique qu'il a révélée; il se demande pourquoi les lecteurs de Kant sont aux lecteurs de Schelling dans la proportion de 5 à 5000 (?) et il conclut que celui-ci a certainement écrit des vers dans son enfance, tandis que le berceau de l'autre n'a jamais été visité par les muses. La composition en vers n'aide pas seulement à rendre le style plus parfait, mais à former l'esprit, à développer le sentiment du beau, qui est le principe, la cause et le but de tout perfectionnement, à contribuer, par conséquent, au bonheur, à l'élévation et à la beauté de la vie. La pensée et le sentiment doivent

1. A. Kochelev. Materialy dlia biografii. I. B. Kireevskago, Moscou, 1861, dans le tome I des *Œuvres de Kireevsky*.
2. *Œuvres*, t. I, p. 23.

être intimement unis pour aider à pénétrer le sens de la réalité, tandis que, séparés, ils ne permettraient de saisir que quelque chose de limité et d'incomplet.

En 1830, Kireevsky s'en va voyager en Allemagne pour étudier le mouvement philosophique et, comme Victor Cousin quelques années auparavant, il envoie ses impressions sur son voyage à travers les Universités allemandes. A Berlin il assiste à un cours de Hegel sur l'histoire de la philosophie moderne et est introduit dans la société du professeur, qui l'invite « avec une amabilité toute française » à venir le voir. Là, il fait notamment connaissance avec Michelet, qui termine presque toujours ses discussions philosophiques avec Kireevsky par les paroles suivantes : Ia wohl! Sie können vielleicht Recht haben, aber diese Meinung gehört vielmehr zu den schellingschen, als zu dem hegelischen System. Kireevsky, commentant une leçon de Schleiermacher sur la Résurrection, lui reproche de recourir à des explications trop rationalistes, sans toutefois le ranger parmi les incrédules, car, en dépit des arguments naturels qu'il invoque, il sait dégager l'objet de toutes les contradictions et la foi de tous les doutes. Son système ressemble, dit-il, à un temple païen tourné vers l'église chrétienne : tout l'édifice extérieur, chaque pierre, chaque monument rappellent l'idolâtrie, tandis qu'à l'intérieur résonnent les hymnes à Jésus et à la Vierge. A Munich, Kireevsky assiste aux leçons d'Oken et de Schelling.

Mais, en somme, les observations de l'étudiant russe sont assez fragmentaires, et il nous prive ainsi d'une relation qui aurait pu être intéressante en nous faisant voir l'Allemagne de ce temps sous des couleurs inattendues peut-être, si nous jugeons d'après l'impression générale que fait sur lui le peuple allemand par sa lourdeur et sa vulgarité et d'après le peu de sympathie qu'il éprouve pour le milieu social (I, 64).

La « philosophie de la nature » avait déjà ses adeptes en Russie[1]; grâce à son séjour à Munich, Kireevsky initiera le public russe à la dernière manière de la philosophie de Schelling dans un court article sur la philosophie de la mythologie et de la religion[2]; il y reviendra plus tard, pour la critiquer, dans l'exposé des « nouveaux principes » de la philosophie. En 1845 il publiera la traduction des fragments de la vie d'un des disciples de Schelling, Steffens, l'auteur de *Wass ich erlebte*, qui offre, « avec l'intérêt du roman »,

1. *Revue philosophique*, juillet 1891, p. 38-41.
2. T. II, 172-184.

le tableau de la vie universitaire et les portraits des hommes remarquables de ce temps dans les lettres en Allemagne[1].

Le retour de Kireevsky à Moscou est marqué par un premier insuccès. Il fonde une revue : *L'Européen*, qui est interdite après le deuxième numéro, le 22 février 1832, pour la publication d'un article : le *Dix-neuvième siècle*, dont nous verrons plus loin la portée. Il est accusé d'avoir voulu parler de liberté et de constitution sous les noms de civilisation, de raison, de juste *milieu artificiellement cherché* entre les opinions extrêmes. Pendant plusieurs années il ne surmonte son découragement que pour écrire de rares articles de littérature générale. Ces années de silence, d'inactivité lui causèrent des souffrances morales dont le visage prématurément vieilli de Kireevsky, au témoignage de Herzen, reflétait la trace.

Quand la chaire de philosophie devint vacante à l'Université de Moscou, où l'enseignement était réduit alors à la logique, Kireevsky posa sa candidature et présenta un mémoire sur l'enseignement de la logique (il n'en est d'ailleurs pas trace dans ses œuvres) ; mais on prétend que sa réputation d'homme mal pensant l'empêcha d'être nommé, plus encore que la privation du grade universitaire exigé.

La crise intellectuelle et morale dans laquelle se débat de bonne heure Kireevsky a pour point de départ, psychologiquement, le besoin d'unité dans l'esprit, d'un accord intime entre l'entendement et le cœur[2] et, historiquement, l'antagonisme entre les idées occidentales et les idées russes. L'accent de ce débat intérieur en jaillit sincère à certains moments. J'ai plus de liens avec vous par le cœur, disait-il un jour à l'un des représentants les plus illustres du parti des Occidentaux (Granovsky), mais je ne partage pas plusieurs de vos idées ; si la foi me rattache davantage à notre parti, combien je m'en sens éloigné pour tout le reste ! Il s'en faut donc de beaucoup que cet adversaire de la philosophie fran-

1. Dans ce livre, qui est « un des plus remarquables du temps », Kireesky aperçoit un accord parfait entre les idées de Steffens et le mouvement contemporain. « Steffens cherchait à atteindre cette ligne insaisissable où la science et la foi se fondent en une compréhension vivante, où la vie et la pensée ne font qu'un, où les exigences les plus élevées et les plus occultes de l'esprit trouvent pour elles-mêmes non pas une formule abstraite, mais une réponse intelligible au cœur ». C'est à Spinoza que Steffens rapporte cette union intérieure entre la science et la vie : « se débarrasser des lourdes chaînes de la vie sensible pour trouver dans le centre immuable de l'être la paix, la tranquillité et la liberté. Pour Spinoza, ce n'est pas là un exercice d'école, mais le problème intérieur de la vie même ; ce n'est pas un simple enseignement, mais la lutte de la vie, le procès qui purifie. Les *lettres de Jacobi à Mendelssohn sur la doctrine* de Spinoza sont aussi citées par Steffens comme ayant fait époque dans sa vie ».

2. Voir déjà la manière dont il juge Schleiermacher.

çaise du XVIII[e] siècle ait rejeté de gaieté de cœur la nourriture intellectuelle qui alimentait alors le cerveau des Russes des classes supérieures. Cet antagonisme ne dure-t-il pas encore et n'est-il pas le résultat de conditions historiques qui ont obligé cette nation à demander à l'Occident les premiers fondements de toutes les sciences, tout en subissant avec une téméraire impatience ce joug intellectuel et — chose plus fâcheuse encore à leurs yeux — son influence morale et sociale? Ainsi s'expliquent les conseils de discipline intellectuelle de cette nature qu'avant « d'élaborer une synthèse nationale scientifiquement philosophique », il fallait, écrivait un jour le philosophe russe Kozlov[1], se livrer à une vaste étude approfondie de la philosophie et de la science, d'après les méthodes et les résultats obtenus par les peuples latins et germaniques[2].

L'article *Le Dix-neuvième siècle* analyse dans la première partie l'état des esprits à la fin du XVIII[e] siècle et au commencement du XIX[e]. La Révolution française signifie destruction. Les principes mêmes appelés à supplanter l'ancien ordre des choses ont manqué d'un fondement positif absolu. Par *liberté* on entendait uniquement l'absence des anciennes restrictions; l'*humanité* était synonyme de majorité matérielle; par *raison* on n'entendait que la destruction des préjugés. La contre-Révolution a suivi, indiquant un besoin d'*unité*. Toutes ces diverses tendances sont rapidement jugées dans la littérature, les croyances religieuses et la philosophie. Schelling, qui a dépassé la *philosophie de la nature* et en est arrivé à la philosophie *positive*, *historique*, est le penseur le plus représentatif du moment, qui a pour symptôme caractéristique : « Un plus grand rapprochement de la Religion avec la vie des individus et des peuples ».

En second lieu, Kireevsky aborde la question du rapport de la civilisation russe à la civilisation du reste de l'Europe.

Des trois facteurs qui caractérisent l'Europe occidentale : l'antiquité classique, l'organisation catholique de l'Église et la formation de l'État par la conquête des Barbares, le premier a fait défaut à la Russie. Le retard de la civilisation russe tient à cette cause : en effet l'église orthodoxe, n'ayant ni lumières spirituelles ni force politique, ne put pas prévenir les maux extérieurs (invasion des Tatars) ni favoriser le développement intellectuel du peuple. Rien ne fut donc plus nécessaire ni plus bienfaisant que l'œuvre de

1. Professeur de philosophie à l'université de Kiev (1876-1887); auteur de plusieurs études philosophiques, il rédigea dans les dernières années de sa vie un journal philosophique.

2. Cf. Vl. Soloviev, *Voprosy*, année XII, liv. 56, p. 117.

Pierre le Grand et de Catherine. Mais la civilisation de l'Europe a entièrement changé de caractère au milieu du XVIIIe siècle et pour justifier la non-reconnaissance de l'ancienne période qu'il ne juge plus utile et qui lui paraîtra tout à l'heure condamnable, Kireevsky admet qu'un peuple, dont la civilisation ne fait que de naître, emprunte directement la nouvelle période, l'introduise en négligeant ce qui a précédé, l'applique immédiatement à son état actuel. « La nouvelle civilisation est tout l'opposé de l'ancienne, a son existence indépendante » et peut être par conséquent directement « empruntée ». M. Milukov fait remarquer qu'une semblable vue ne s'accordait avec aucune des interprétations possibles des applications de la philosophie de l'histoire inspirée par Schelling. Qu'on fût déterministe ou finaliste, qu'on étendît à tous les peuples existants ou ayant existé la possibilité d'un rôle historique particulier, on était d'accord sur ce point que le développement de chaque peuple, dans toute son étendue, présente un tout organique indivisible. Kireevsky justifiait ainsi sa théorie : « La civilisation de l'humanité se développe par degrés. Chaque époque de l'existence humaine a pour représentants les peuples où la civilisation a atteint à un plus haut degré. Mais ces peuples ne sont représentatifs de leur époque que jusqu'au moment où le caractère dominant de celle-ci concorde avec le caractère dominant de leur civilisation. Au contraire, quand la civilisation de l'humanité, ayant parcouru une certaine période de son développement, va en progressant, et, par conséquent, change de caractère, alors les peuples, qui exprimaient ce caractère par leur culture, cessent d'être les représentants de l'histoire universelle. D'autres peuples viennent à leur place, représentent d'une manière plus propre l'époque qui va commencer. Ces nouveaux représentants de l'humanité continuent l'œuvre commencée par leurs prédécesseurs, héritent de tous les fruits de leur civilisation et en extraient les semences d'un nouveau développement ». Cette rupture de continuité dans les faits historiques ne peut s'expliquer, suivant l'historien cité, que parce que Kireevsky trouvait ainsi possible d'unir d'une façon immédiate le *présent européen* et le *présent russe* au moyen d'un lien unique : l'*idée religieuse*. Restait à découvrir la « semence » de cette idée religieuse dans le passé de la Russie. Pour cela Kireevsky reviendra à la comparaison des civilisations de l'Occident et de la Russie et creusera de plus en plus l'abîme entre la « vie » russe et la civilisation occidentale[1].

1. *O kharaktere prosvechtcheniia Evropy i oego otnochenii k prosvechtcheniiou Rcssii*, t. II.

L'esprit utilitaire et logique de Rome a marqué d'une empreinte ineffaçable toutes les institutions fondamentales de l'Occident : tribunaux, écoles, églises. Par un emploi de ces formules trop vagues qui déconcertent le lecteur ami des affirmations moins tranchantes et absolues, Kireevsky caractérise cet esprit romain en disant qu'il faisait prédominer « le rationalisme externe sur l'essence interne des choses » et, ce qui est plus clair et aussi très juste, qu'il restait sourd aux appels de la charité et du cœur. Singulière erreur, qu'il ne vaudrait pas la peine de relever, que de méconnaître, dans le cours de l'histoire en Occident, toutes les manifestations du sentiment, les élans du mysticisme, les éclipses momentanées de la raison, mais qui oblige à se demander parfois si, malgré quelques qualités de penseur, l'histoire des idées est tenue de lui faire cette place prépondérante dans le développement de la pensée russe au XIXe siècle !

Le jugement que porte Kireevsky sur le catholicisme est d'une saveur qui sera goûtée par les théologiens catholiques. Celui-ci est rendu responsable du rationalisme qui s'est introduit dans les questions de foi, du triomphe de la libre pensée et du développement de l'individualisme moderne. La scolastique, par la culture ingénieuse du syllogisme, a produit les institutions absolutistes, comme l'inquisition, les jésuites, et des confessions de foi religieuse fondées sur la libre pensée, comme le protestantisme, auquel, par une absurde contradiction, remarque Kireevsky, le catholicisme reproche la liberté d'examen. Le pape Nicolas Ier, Luther et Strauss sont les produits de l'esprit logique.

Le rationalisme a de même pénétré en Occident toutes les parties de l'organisation de l'État; l'esprit individualiste y a été porté à son plus haut degré. L'État y a été le résultat de la conquête, c'est-à-dire de la lutte entre les divers éléments sociaux, cause des révolutions qui s'y sont succédé. La propriété a été fondée sur l'égoïsme absolu; le droit et la justice sont conditionnels, en tant qu'ils dérivent de la force matérielle ou de la somme des connaissances acquises. L'accord des hommes dans le conflit des forces, des intérêts, n'y est pas obtenu par une loi normale, mais par l'effet d'un contrat, inconsciemment voulu à l'origine. Kireevsky et les représentants de son école nient la nécessité d'institutions juridiques positives; quelques-uns même, comme C. Aksakov, déclarent que le peuple russe n'est pas fait pour exercer les droits politiques, mais a en apanage des biens d'une nature supérieure. « Ne désirant pas gouverner, le peuple s'en remet au gouvernement du soin d'exercer le pouvoir absolu. En compensation, il se réserve la

liberté morale, la liberté de la vie et la liberté spirituelle »[1].

A plusieurs reprises Kireevsky s'élève en moraliste contre l'état de civilisation qui résulte de l'esprit général indiqué; en dernier lieu, en 1852, il conclut : « Un sentiment presque général de mécontentement et d'espérances déçues », voilà ce qui a répondu au développement extrême de ces principes dans la seconde moitié du XIXe siècle.

Faut-il expliquer ce malaise des esprits par la décadence des sciences? — Mais jamais, répond Kireevsky, leurs progrès n'ont été plus brillants. — Ou bien la cause en est-elle dans la privation de liberté au dehors, dans la contrainte exercée sur les individus voulant proclamer librement des principes en conformité avec leur intelligence et leurs goûts? — L'expérience montre que non. — Mais il est des esprits que ne satisfont pas les intérêts de l'heure présente, ni la prospérité matérielle, ni les progrès de la science; pour ceux-là, le résultat général de la somme des connaissances humaines n'apparaissait donc que négatif au regard intérieur de la conscience, la vie était privée de son sens véritable, du moment que toute conviction générale profonde en était absente et qu'ainsi ni une espérance élevée ne l'embellissait ni une chaude sympathie ne la réchauffait; le mal était, en fin de compte, dans l'œuvre de dissolution opérée par la froide analyse et dans l'impuissance où la raison, appuyée sur le syllogisme, s'était trouvée de rien reconnaître au delà d'elle-même et de l'expérience personnelle.

Comment trouver remède à ce mal? en s'inspirant des principes contenus dans la vie russe et qui peuvent se résumer ainsi : conservation de la tradition du christianisme primitif, organisation ayant à sa base la commune libre et à son sommet l'église. Là est le germe de la civilisation de l'avenir, qui doit régénérer le monde sous l'égide de l'orthodoxie orientale. Voilà comment, dans cette philosophie de l'histoire, l'idéal national s'est changé en idéal théocratique. Mais une semblable conclusion n'a rien d'original, puisqu'elle nous transporte aux temps mêmes du moyen âge, quand la raison était la servante de la théologie. Dans une étude *sur le Souverain bien*[2], M. Debolsky a objecté que l'Église et l'État, poursuivant des fins opposées, aboutissant à deux éthiques sociales fondées, l'une sur le principe d'universalité, l'autre sur le principe du particularisme national, la théorie de Kireevsky manquait de fon-

1. Voir la réfutation de cette théorie dans V. Soloviev (*Viestnik Evropy*, nov. 89). Cf. Novgorodtsev (*Voprosy*, année XII, liv. 56), qui fait remarquer que la défense du droit a été prise non par des juristes russes, mais par un philosophe.

2. *O vyschem blaghè*, p. 32.

dement. Pour qu'elle fût satisfaisante, il fallait aussi donner le critère de la vraie et de la fausse foi, par conséquent de la vraie et de la fausse Église, ce qui n'a pas été fait. Khomiakov, dans ses ouvrages de théologie, indique bien quels sont les signes de la vraie église, mais la philosophie n'a rien à voir dans cet examen.

Un support était nécessaire à cette civilisation rêvée; Kireevsky le plaçait dans la réalité d'une essence mystique particulière à une race, mais, a-t-on dit, le défaut d'une semblable conception est de ne pas être scientifique. « Le slavophilisme, comme tout autre système fondé sur le facteur de la raee, ne suit pas une ligne scientifique, parce qu'il exagère l'influence d'un des facteurs historiques au détriment des autres, c'est-à-dire qu'à l'explication génétique des faits il préfère leur construction *a priori*, en les déduisant des instincts, des qualités innées de la race, qui ne relèvent pas de l'analyse historique [1] ».

Qu'était-ce ensuite que « l'esprit mystique du peuple » guidé par « une vie inconsciente », servant d'explication à la formation de la nationalité russe? Ni ethnologiquement, étant donné les divers éléments qui ont altéré la pureté de la race, comme il en a été dans toutes les nations modernes; ni au point de vue religieux, puisque de païen le peuple est devenu chrétien et que l'unité même de la foi a été troublée par divers mouvements religieux [2]; ni au point de vue politique, car le principe de l'autocratie n'y existait pas à l'origine, — la théorie des Slavophiles ne résistait pas à l'examen des faits [3].

Contre l'idéalisation de la vie sociale par les Slavophiles Vl. Soloviev faisait valoir que ce qui caractérisait la Russie moscovite avant Pierre le Grand, c'était précisément ce que deux de leurs plus illustres représentants, Rhomiakov et J. Aksakov, reprochaient au temps présent : la « flétrissure du joug de l'esclavage [4]; et « l'injustice noire des tribunaux »; il en résultait, par conséquent, une idée très faible de la dignité et de l'honneur dans une société qui conservait le servage et les injustices de la bureaucratie [5].

1. Vl. Guerrier et Tchitcherin, *Rousskii dilettantism i obchtchinnoye zemlevladenie*, Moscou, 1878, p. 171.

2. Krieevsky ne méconnait pas absolument qu'il se soit produit des germes de dissolution de la foi avant Pierre le Grand et que le formalisme de Byzance n'ait contrarié le développement naturel de la Russie; mais cela ne l'empêche pas quelques lignes plus bas de revenir à la même idéalisation des principes de la culture russe (*Fragments*, p. 327-328).

3. Pypine, *Viestnik Evropy*, 1896, 9-10.

4. Golova tsarskaïa, spina tsarskaïa a doucha Bojiia, disait le proverbe. La tête et le dos sont au tsar, l'âme à Dieu.

5. Vl. Soloviev, *Viestnik Evropy*, juin 1889.

On a fait ensuite remarquer que les attaques dirigées contre la civilisation moderne partaient également du socialisme et du slavophilisme. « Le socialisme combat la civilisation contemporaine au nom d'un avenir chimérique, le slavophilisme au nom d'un passé chimérique. La haine des socialistes contre les économistes et la liberté, contre le capital et la bourgeoisie, devient chez les Slavophiles la haine contre l'occident[1]. Tchitcherin a indiqué que les rêveries socialistes des Slavophiles, leur explication de la commune faussement étudiée dans ses origines servaient de soutien à la fois à la propagande socialiste et au plus grossier despotisme, et il explique de cette manière pourquoi Herzen, sur le terrain du socialisme, avait de la sympathie pour les Slavophiles, qui lui servaient à confirmer ses propres fantaisies[2].

Kireevsky étudie du même point de vue que plus haut l'histoire des systèmes philosophiques et est préoccupé d'arriver à la même conclusion que tout à l'heure; la thèse générale est dégagée d'une revue sommaire de la pensée philosophique depuis son origine en Grèce. L'esprit humain lui apparaît comme un champ de lutte où se rencontrent les conceptions rationalistes et les doctrines fondées sur la foi. Nous avons vu qu'il expliquait non seulement le protestantisme, mais le catholicisme même par le travail de la pensée logique; il conclut donc : « Les premiers rationalistes ont été les scolastiques, leur postérité s'appelle le Hégelianisme ». Le protestantisme lui paraît une source plus vivifiante pour la pensée que le catholicisme, à voir les progrès de l'influence de la philosophie anglaise en France au XVIIIe siècle et le développement ultérieur du cartésianisme en Allemagne, pays protestant comme l'Angleterre. A un moment de l'histoire de la pensée, la France était sur le point d'avoir une philosophie originale, positive, mais celle-ci a été arrêtée dans son développement par la « froide et victorieuse logique de Bossuet » et par les intrigues des jésuites contre Port-Royal. Ainsi Pascal, Fénelon, Port-Royal n'ont pu produire que les germes d'une philosophie capable de concilier d'une manière définitive la raison et la foi. Désormais l'esprit était prêt en France pour entendre les sarcasmes de Voltaire et porter le dernier coup à la foi à l'aide de Condillac et d'Helvétius.

Kireevsky ne partageait pas l'admiration de ses contemporains pour le système de Hegel, et le contraire étonnerait, puisque tout

1. Guerrier et Tchitcherin, *ibid.* Ce côté du slavophilisme a été indiqué d'après cet ouvrage par M. A. Leroy-Beaulieu dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er mars 1879 : Le socialisme agraire et le régime de la propriété.

2. *Voprosy*, année VIII, liv. 36, p. 9.

l'effort de sa pensée est dirigé à ruiner l'autorité de la raison. Après avoir donc soumis à la critique cette philosophie, il conclut qu'arrivé au point extrême du raisonnement dialectique, l'esprit n'a obtenu qu'un résultat négatif, incomplet en tous cas, parce qu'il n'a pas pu découvrir le fondement interne des choses, le réel, mais le possible seulement. Kireevsky s'appuie sur la philosophie de Schelling, qui avait déjà critiqué Hegel d'avoir ramené le système de l'identité à la pure forme logique et qui opposait cette philosophie négative à la philosophie positive. Sans doute l'élément nouveau de la religion introduit par Schelling (la Révélation divine) constituait un progrès sur les spéculations antérieures et faisait avancer vers la véritable solution, c'est-à-dire préparait le règne de la « raison croyante », mais Kireevsky y découvrait des parties faibles : le mélange précisément de révélé et de rationnel, ou, pour parler d'une façon plus précise, les contradictions entre le christianisme et le panthéisme demi-païen qu'on a souvent reproché à Schelling.

Après avoir essayé de montrer l'impuissance de la raison toute seule à pénétrer l'essence intime des choses, Kireevsky fait appel à un principe plus efficace, qu'il place dans le cœur, dans le sentiment; c'est le cœur [1], dit-il, qui, dans l'expérience de la vie, soutient la foi contre les égarements de l'impiété et, par conséquent, il faut se préoccuper de l'hygiène morale, qui a autrement de valeur que l'intelligence. « Très rares sont les cas où le croyant orthodoxe a perdu sa foi uniquement à la suite de raisonnements logiques.... Où le cœur croit, la logique est sans danger » (p. 312). Il fait donc au cœur dans la vie mystique et dans la religion une part prépondérante, la foi étant le « regard du cœur vers Dieu » (Fragments). Kireevsky a déjà antérieurement exprimé la nécessité qu'il y a pour la pensée à se compléter par le sentiment, il a vu dans le génie poétique la manifestation la plus belle de la vie, et le sens esthétique est pour lui supérieur à tous les autres. Malheureusement son œuvre, considérée suivant les exigences de l'art, ne répond guère à ces convictions : ses compositions, en effet, sont pâles par le dessin et n'imposent pas par l'ordonnance du plan ou la richesse des développements; l'imagination et le rêve le cèdent toujours au raisonnement, uniforme dans les déductions. Khomiakov, plus brillant et plus paradoxal, est aussi plus sensible à la

1. Chateaubriand, expliquant comment il est revenu « du scepticisme de l'*Essai* à la certitude du *Génie du Christianisme* », écrit : « Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières naturelles : *ma conviction est sortie du cœur*; j'ai pleuré et j'ai cru ». *Mémoires d'outre-tombe*, t. II, p. 180, éd. Biré.

beauté poétique. M. Vinogradov a très bien remarqué la disproportion entre l'intention du plan et les résultats obtenus. « La personnalité et la vie de Kireevsky produisent la triste impression de l'insuccès, une jeunesse pleine d'une allègre espérance et qui annonce un si beau talent, puis les nuages s'amoncellent et la vie s'écoule triste, inachevée, avec de longs intervalles dans l'action » (p. 104).[1]

La volonté, qui pourrait jouer un rôle légitime dans cette philosophie positive à côté du cœur et du sentiment, n'est cependant pas formellement nommée comme une des « forces de la raison »; passons aussi rapidement sur cette explication obscure de la tendance qui doit pousser l'esprit à « élever la raison jusqu'à un accord sympathique avec la foi », ainsi que sur la distinction entre la « raison naturelle » et la « raison obtenue par la foi »; après ces affirmations purement gratuites, Kireevsky pose la foi ou conviction immédiate comme le premier fondement de la vérité et lui subordonne les déductions logiques qui en découlent. Il est inutile de serrer de trop près le problème des rapports de la raison et de la foi, puisque nous serions dans l'impossibilité de montrer ce qu'aurait été cette philosophie fondée sur la foi, par opposition à celle des philosophes chrétiens du monde latin. Kireevsky se borne à dire que cette nouvelle philosophie devrait prendre pour point de départ les principes de théologie, de métaphysique et de psychologie contenus dans les œuvres des Pères de l'Église gréco-orientale et conservés dans l'Eglise orthodoxe russe. Kireevsky avait rêvé de composer une philosophie en conformité avec la conception

1. Le seul document de quelque intérêt qui explique la psychologie de cette personnalité affirmant la supériorité des effusions du sentiment et du cœur sur les froides déductions de la raison n'est pas même entièrement de lui; il ne nous parvient que transformé sans doute à travers l'âme impressionnable de Herzen, à qui son contemporain expliquait un jour la manière dont il éprouvait le sentiment religieux : « Un jour j'étais dans une chapelle, contemplant l'icone miraculeuse de la Mère de Dieu et songeant à la foi enfantine du peuple qui lui adressait ses prières. Des femmes, des malades, des vieillards étaient à genoux, faisaient des signes de croix en se prosternant. Avec une fervente espérance je me mis ensuite à contempler les traits sacrés et peu à peu le mystère de la force miraculeuse prit à mes yeux une signification claire. Oui, cette icone n'est pas une simple planche avec une image peinte... pendant des siècles elle a absorbé ces torrents d'hommages passionnés et de prières de souffrants et de malheureux : elle s'est pénétrée d'une force qui en jaillit et se communique aux croyants; elle est devenue l'organe vivant, le lieu de rencontre entre le Créateur et les hommes. L'esprit plein de ces pensées, je regardai encore une fois les vieillards, les femmes avec leurs enfants, le front dans la poussière, puis l'icone sainte : les traits de la Mère de Dieu m'apparurent alors comme animés, elle contemplait avec amour et miséricorde ces âmes simples et c'est ainsi que moi-même, tombant à genoux, je me mis à prier avec humilité » (*Byloïe i Doumy*).

que nous avons de la Trinité, mais, comme le remarque M. Vinogradov, il ne nous a laissé que des considérations générales, aussi infécondes qu'elles sont dans le goût de la société russe cultivée (p. 116). C'est à Vl. Soloviev, sur qui nous avons publié ici même un article, que revient le mérite dans l'histoire de la philosophie russe d'avoir essayé avec une véritable originalité de poser, après une critique métaphysique de la connaissance, la « primauté de l'organe mystique de la connaissance », par laquelle nous nous élevons à la théosophie, qui en est le couronnement suprême, et à quoi correspond dans l'ordre social l'organisation de la théocratie libre [1].

Khomiakov, dont le nom est inséparable de celui de Kireevsky, a été surtout, par l'allure générale de ses écrits, ce que nous appellerions aujourd'hui un publiciste [2]; toutefois il n'était pas seulement versé dans la philosophie, mais il en aborda les plus hauts problèmes. Malheureusement, quoique paraissant toujours penser à cette étude, il ne lui a consacré que la moindre partie de son activité intellectuelle, en dehors et à côté des investigations purement historiques et théologiques. On a l'impression, malgré les lacunes de son organisation philosophique, que Khomiakov était une intelligence excellemment douée pour ce genre de spéculations, mais mal disciplinée : d'où la fragilité d'une œuvre à l'état d'ébauche. Il faut dire aussi que Khomiakov ne s'adonna d'une manière plus systématique à la philosophie que dans la dernière période de sa vie, et il s'essayait à élaborer une conception métaphysique du monde, lorsqu'il fut surpris par la mort. Mais l'exemple qu'il nous donne est peut-être plus instructif que n'aurait été la doctrine, à juger de celle-ci d'après la construction logique souvent bien hasardeuse des matériaux. Cet exemple, c'est la nécessité pour les hommes absorbés par les devoirs administratifs et les charges de l'État, de réfléchir aux problèmes philosophiques. Il fait précéder une de ses dissertations, qu'il adresse en forme de lettre à Y. Samarine, de ces mots de Schelling, qui font songer à l'éloquente défense de la philosophie par M. Fouillée : « Heureux les États où les homme sages et riches en connaissances positives reviennent constamment à la philosophie pour rafraîchir et renouveler leur esprit et rester en union constante avec les principes généraux qui gouvernent véritablement le monde et lient entre eux d'une

1. Voir Debolsky, *O vyschem blaghè*, p. 44 et suiv.
2. T. I : Mniènie inostrantsev o Rossii. Mniènie Rousskikh ob inostrantsakh. O vozmojnosti Rousskoy Khoudojestvennoy chkoly. Pismo ob Anglii. Po povodou Goumboldt. Aristotel i vsemirnaya vystavka. — L'esprit partial du polémiste se donne souvent libre cours dans ces articles; nous pouvons indiquer dans ce sens ce qu'il dit de la France, p. 50-51.

manière indissoluble les phénomènes de la nature et de la pensée humaine. » L'étude de la philosophie, ajoute Schelling, a surtout son utilité dans les époques d'inertie et de mollesse sociales, alors que les hommes médiocres et ignorants sont promus au pouvoir.

Les écrits philosophiques de Khomiakov contiennent une partie critique, historique, et une partie dogmatique. Les uns (t. I, p. 197-263) servent de commentaire ou de complément aux idées de Kireevsky, les autres sont l'exposition personnelle de l'auteur (263-348); malheureusement, comme nous l'avons dit, celle-ci n'est pas seulement restée inachevée, elle est souvent rendue obscure et très difficile par la terminologie philosophique, arbitraire et mal fondée[1].

Khomiakov est aussi un adversaire de la raison pure, et, comme Hegel en a été le théoricien le plus absolu, c'est contre lui qu'il a dirigé le principal effort de sa critique. Celle-ci n'offrirait pas grand intérêt à être exposée à l'heure actuelle, mais dans l'histoire de la philosophie russe elle a été originale et nouvelle (articles qui datent de 1845 environ).

L'erreur de toute l'école allemande à partir de Kant, c'est « d'avoir constamment pris le mouvement de l'idée dans l'intelligence individuelle pour identique avec le mouvement de la réalité même. Les voies de l'idée et de la réalité sont effectivement identiques, mais de la même manière que l'escalier est le même pour celui qui monte et qui descend. La voie est la même, mais le mouvement est diamétralement opposé. Pour l'idée la chose est consciente, et c'est pourquoi elle est ou peut être; dans la réalité elle est, et c'est pourquoi elle est consciente ou peut être reconnue telle. Hegel ne s'est pas douté de cette simple règle. En mathématiques il affirme tout bonnement que la formule du mouvement des planètes est la cause de leur mouvement, c'est-à-dire que la réalité de la formule détermine non seulement la possibilité, mais la réalité de l'orbite planétaire, tandis qu'en fait la liaison totale donnée des forces donne la réalité; la formule est seulement la loi de la possibilité, sans laquelle le mouvement n'existerait pas, et non la loi de la réalité, selon laquelle il existe » (p. 296-7). Il est impossible de passer, par un tour de force dialectique, « de la possibilité nue à toute la réalité variée et rationnelle du monde », de confondre l'idée de la notion avec sa réalité ou détermination. On sait d'ailleurs que cette interprétation de la philosophie de Hegel comme signifiant le passage « de la logique à la nature » ne con-

1. A remarquer, par exemple, le titre inattendu de cet article : *Aristote et l'exposition universelle*, t. I.

corde plus entièrement avec celle des derniers critiques[1] de Hegel, pour lesquels l'hégélianisme n'est pas *panlogisme*, et qui prétendent « qu'il doit y avoir un passage dialectique de la logique à la nature ». Tout en reconnaissant le caractère « titanique » de la conception hégélienne, l'influence énorme qu'elle a exercée sur les esprits, Khomiakov juge que le système philosophique ne vaut plus que pour la science historique et ne produit que là ses effets. Une remarque de Kireevsky que toute philosophie est capable de se transformer en quelque chose de semblable à la foi ou en quelque préjugé ne peut mieux s'appliquer, selon Khomiakov, qu'à la philosophie de Hegel à cause des solutions extrêmes de ses thèses : celles-ci sont d'accord avec la direction des esprits contemporains qui se satisfont de « l'efficacité de la force vivante de la formule ». Une des erreurs dont Hegel est responsable, c'est le néo-matérialisme allemand, avec Feuerbach en tête. « Toute la réalité est contenue dans l'idée; de celle-ci sortent toutes les réalités opérées par l'esprit. C'est dans ce sens que Hegel s'est posé la tâche de créer spontanément l'être. Nous sommes, semble-t-il, loin du matérialisme et cependant c'est au matérialisme que son école a abouti » (p. 294.) Mais les disciples de Hegel qui ont voulu compléter le système en ajoutant à l'idée un substrat matériel sont dépourvus de la « rigueur logique » de l'école kantienne et rappellent une « disposition d'esprit toute française ». Khomiakov semble viser ici le mouvement qui portait les esprits en France vers les questions politiques et sociales, en opposition aux spéculations métaphysiques de l'Allemagne.

Au reste, la « ligne » générale de la pensée de Khomiakov peut être déterminée par ce passage : « Tous ces systèmes (inspirés par Owen ou Saint-Simon : communisme ou socialisme), apparemment engendrés par les maux matériels de la société et se proposant pour objet leur guérison, *ont été réellement produits par la maladie interne de l'esprit et ont tendu à remplir le vide qu'y avait fait la disparition de l'ancienne foi ou de l'ancien mirage de la foi.* Tous ces systèmes ont dû ou doivent leur écroulement à une seule et même cause : l'arbitraire subjectif sur lequel ils reposent. La philosophie allemande, représentée par Hegel ou plutôt par ses disciples, est arrivée au même but par une autre voie. Rigoureux (quoique incomplet) dans son analyse, nul dans sa synthèse, le Hégelianisme a montré dans sa ruine toute la profondeur de l'abîme spirituel, au-dessus duquel, sans s'en douter, se tenait l'Allemagne des phi-

1. Noël, *La logique de Hegel* (Paris, F. Alcan). Cf. Weber, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, p. 113 et sq. (Paris, F. Alcan).

losophes; il a mis au jour la plaie, qu'il était impuissant à guérir. » La condamnation définitive d'une semblable tendance se trouve dans un livre « absurde par la forme, ignoble par le caractère moral, mais d'une logique absolue : *Der Einzelne und sein Eigenthum* de Max Stirner ». Il ajoute ce jugement, dont le commencement ne paraît pas, autant que je le comprends, concorder avec la fin : » Ce livre, dont l'école qui l'a produit s'est détournée avec effroi et dont tout Allemand soucieux de moralité ne peut parler sans une profonde indignation, a une signification historique restée inaperçue par la critique et dont l'auteur s'est encore bien moins douté : c'est la protestation la plus complètement définitive de la liberté de l'esprit contre tous les liens arbitraires et imposés du dehors (I, p. 150-151). On pourrait voir dans ces derniers mots moins un blâme qu'un éloge.

Khomiakov, réputé parmi ses amis comme sophiste et redoutable dialecticien, n'a pas échappé au moins à cette inconséquence d'abuser de la méthode dialectique, qu'il avait critiquée chez Hegel. Herzen, qui appartenait à la gauche hégélienne par l'influence de Feuerbach, fut plus conséquent : il ne conserva pas seulement la méthode, mais aussi quelques-uns des résultats. Au contraire, Khomiakov adopta la méthode, mais repoussa les résultats. Nous ne le suivrons pas dans la marche de ses spéculations métaphysiques, qui nous ont paru souvent plus ambitieuses que fondées, arbitraires ou artificielles, comme il l'a suggéré lui-même[1]; toute sa théorie repose sur une subtile argumentation que le défaut de précision dans l'emploi des termes philosophiques rend fort obscure et qui consiste à passer du concept de substance au concept de force et, finalement, au concept de volonté. La voie dialectique nous conduit seule à ce fondement ultime de l'esprit, alors que l'étude des phénomènes de perception et de sensibilité ou le recours aux sciences expérimentales seraient si nécessaires pour la solution de semblables problèmes. Khomiakov distingue la connaissance médiate et la connaissance immédiate; celle-ci nous est donnée par une sorte de faculté *a priori*, à laquelle il donne le nom ambigu de *foi* (*viera*), alors que la distinction entre le *Vernunft* et le *Verstand* eût été si claire pour tous les esprits[2]; cette distinction lui sert, entre autres, à établir la réalité de l'espace et du temps en

1. I, p. 337 : « No skajout : etot resoultat ne neobkhodym, potomou chto pout proizvolno mnoio vybran, etc.

2. C'est du moins ainsi que nous le comprenons, lorsqu'il dit que cette faculté qui précède la conscience logique et n'a pas besoin d'être démontrée transmet à l'entendement, pour être analysées, les données réelles de l'esprit.

dehors de toute subjectivité humaine[1] et à poser une sorte de réalisme naïf comme supérieur à la connaissance logique et à l'explication des phénomènes de la nature par les lois qui les régissent[2]. Grâce à ce pouvoir intuitif de l'esprit, à ce don de perception immédiate, on arrive à pénétrer l'essence des choses, tandis que par la connaissance logique ou abstraite nous concevons seulement les lois des rapports des phénomènes entre eux. Il y a dans la position des thèses comme une heureuse amorce pour l'esprit, mais ensuite, à lire ces pages, l'attente est souvent déçue et l'on retient l'avertissement que nous a fait l'auteur lui-même, lorsqu'il craint, si l'on suit la pente naturelle de l'esprit à se créer par la pensée un monde qui ne soit pas en contradiction avec les prémisses posées, qu'on ne soit exposé à tomber dans une sorte de « mysticisme logique, prenant le mot pour la pensée, de même qu'un mysticisme plus ordinaire prend les représentations pour la pensée ».

L'effort dialectique de Khomiakov tend, de déduction en déduction, à débarrasser entièrement tout ce qui est pensé, intelligible, du caractère de déterminisme, à montrer que l'intelligibilité, nécessaire à l'explication des choses, n'exclut nullement la liberté (p. 338-339). Seulement la liberté ne renferme pas encore un principe positif. « Mais la liberté, comme la possibilité, ne contiennent pas encore et ne peuvent pas contenir en elles le principe ou la cause des phénomènes. Ces deux concepts sont négatifs; ils ne déterminent qu'un rapport extérieur, ils appartiennent, pour ainsi dire, au domaine passif de la pensée (*ponimanie*), et non à l'activité de la pleine raison; ils n'existent pas dans l'objet conscient et, par conséquent, dans le phénomène : car la conscience les obtient au moyen de l'opposition.... Le principe du mouvement, dans ce qui existe positivement, doit être positif. » Tout ce qui est intelligible est libre; mais qui dit *libre* ne dit encore que *possible*; de sorte qu'il faudra trouver ailleurs le caractère de réel, de positif : ce sera dans la *volonté*. « La volonté est le dernier mot pour la conscience, comme elle est le premier pour la réalité. » Le principe du phénomène et de ses changements, c'est-à-dire la force, se trouve dans la *volonté de la raison*.

L'existence de la volonté est un fait indéniable pour l'homme : « Personne ne doute de sa volonté, parce qu'il n'a pu en recevoir

1. « *L'espace et le temps sont des catégories de la causalité et de la réciprocité dans le monde des phénomènes indépendants de la personnalité subjective.* »

2. Ailleurs il identifie, comme Schopenhauer, la *volonté* et la *connaissance immédiate* (voir le *Schopenhauer* de Th. Ribot, p. 66), quoique l'explication de ce fait ne soit pas la Philosophie de même chez tous les deux.

l'idée du monde extérieur, qui est le monde des nécessités, et que des catégories entières de concepts sont basées sur la conscience de la volonté. » On reconnaîtra ici une explication analogue à celle de Schopenhauer[1], mais on ne saurait conclure à une influence directe du philosophe allemand, qui ne sera connu que plus tard en Russie, et à qui, tout au moins, Khomiakov n'a jamais fait allusion dans ses écrits. Les points de ressemblance s'arrêtent d'ailleurs là; aveugle chez Schopenhauer, la volonté est douée de raison pour Khomiakov (*razoumièiouchtchaya volia*; *voliachtchiy razoum*) : primant l'intelligence pour le premier, elle est pour ainsi dire identique à celle-ci pour le second; enfin, quoique entièrement originale, la théorie de la volonté n'est encore qu'esquissée, fixée dans ses traits généraux, n'a pas toute l'ampleur qu'elle a reçue chez les volontaristes contemporains; en revanche elle a ceci de commun avec beaucoup de théories de la volonté : le caractère mystérieux et inexpliqué de son origine. Elle est une « force de la pensée antérieure aux objets », à quoi elle doit d'être une « volonté libre », car « toute pensée, en entrant dans le monde des phénomènes, entre en même temps dans le domaine de la nécessité et ne présente plus aucun des caractères de la volonté »; elle se manifeste donc avant l'exécution de l'acte, quel qu'il soit, physique ou intellectuel; par son activité créatrice, elle tire le réel du possible; elle est enfin ce qu'il y a de plus intime en nous et nous permet de déterminer ce qui est nous et ce qui n'est pas nous, ce qui dépend de nous et ce qui est hors de notre pouvoir; mais elle-même est inconditionnée, indépendante de toute expérience et de tout phénomène.

Résumons-nous : abstraction faite des raisonnements que nous n'avons pas toujours compris, nous avons essayé de suivre le développement d'une méthode qui a pris son point de départ dans Hegel, s'est armée des ressources de sa dialectique pour la retourner contre son auteur, puis, finalement, trouvant peut-être même là en germe le principe créateur de la volonté, a abouti à une théorie dont on ne manquerait pas de trouver, quant au fonment, la ressemblance chez quelques grands métaphysiciens allemands et français.

Arrivés au terme de cette longue et parfois pénible exposition, nous souhaiterions cependant d'avoir fait connaître un état d'esprit philosophique qui caractérise non seulement une époque historique,

1. Voir Th. Ribot (*ibid.*, p. 65) : « Nous voyons que *du dehors*, on ne pourra jamais parvenir jusqu'à l'essence des choses ». — (P. 68) « ... Le concept de *Volonté* est le seul ... qui vient du dedans, qui sort de la conscience de chacun. »

mais un groupe ethnique déterminé, si la caractéristique que donnaient des Slavophiles le regretté Nicolas Grote est vraie : « La défiance envers la prédominance exclusive de l'entendement dans la vie et les principes purement rationnels dans la connaissance a toujours été visible non seulement dans la conception que le peuple russe se faisait du monde, mais aussi dans la théorie de ses penseurs » (I. Kireevsky, A. Khomiakov). Et il ajoutait : « Qu'est-ce que le peuple russe donnera à la philosophie? L'idéal de la philosophie consiste dans la conciliation de la raison, du sentiment, de la volonté. — de la science, de l'art, de la religion. Mais cet idéal est-il réalisable pour un peuple donné? — Il est difficile de ne pas donner la prépondérance à un des éléments, et nous, Russes, à en juger d'après l'histoire de notre conscience nationale, nous sommes apparemment portés à donner dans notre conception du monde la prépondérance à l'élément religieux et éthique, c'est-à-dire à diriger la volonté vers son but, qui est le bien. Les Slavophiles ont prêché la philosophie de la foi. » Telle est la conclusion qui nous paraît en effet convenir à cette étude.

F. Lannes.

Moscou, 1905.

ERREUR ET MALHEUR[1]

La justice universelle est le besoin le plus immédiat, le plus fondamental, le plus impérieux de tout individu vivant sur la terre. S'il en est ainsi, d'où vient que cette justice n'est pas encore établie? Cela vient de ce que l'homme ne comprend pas son intérêt véritable ou, en d'autres termes, de ce qu'il vit dans l'erreur. Et son erreur prend parfois des proportions tellement énormes, que l'homme consent à verser des flots de son sang pour *empêcher* l'établissement de l'ordre de choses qui favoriserait le plus son bien-être et sa prospérité.

Pourquoi en est-il ainsi? Parce que telle est la nature de l'homme. Il paye pour ainsi dire la rançon de sa supériorité intellectuelle. Le phénomène de la connaissance implique nécessairement le phénomène de l'erreur. Les oscillations d'un pendule sont égales dans les deux directions. Si l'écartement à droite est très considérable, il sera suivi par un écartement à gauche d'une amplitude presque pareille. C'est l'image de l'esprit humain. L'homme, ayant une intelligence très supérieure à celle des animaux, a pu accumuler une somme de vérités infiniment plus haute que les autres espèces, mais aussi, par contre-coup, une somme d'erreurs proportionnelle. Ainsi l'homme créa la physique, mais en même temps, hélas! la métaphysique, fatras informe de déviations de tout genre qui oppose les obstacles les plus formidables à notre bonheur. C'est seulement quand la métaphysique sera complètement terrassée par le savoir positif que l'esprit humain, enfin affranchi et libéré de ses langes, pourra assurer la plus grande somme possible de prospérité à notre espèce.

L'intelligence, cet instrument magnifique qui donne tant de puissance à l'homme par la connaissance de la vérité, l'intelligence devient le pire ennemi de l'homme quand elle se met au service de l'erreur. Certes, c'est un bienfait incommensurable de posséder un moyen de communication comme le langage. Cela nous a élevé à

1. Extrait d'un ouvrage intitulé *La Justice et l'Expansion de la vie, essai sur le bonheur des sociétés humaines*, qui paraîtra prochainement à la librairie Félix Alcan.

une hauteur énorme au-dessus des animaux. Mais ce bienfait entraîne un inconvénient proportionné. « Rien de plus préjudiciable que la parole, dit M. F. Le Dantec [1], car si le langage nous permet de raconter aisément ce qui est, *il nous donne exactement la même facilité pour raconter ce qui n'est pas.* » Les déviations de l'intelligence humaine peuvent prendre une amplitude capable de faire aboutir aux pires catastrophes, à la destruction de la race presque entière [2]. Et précisément ces déviations peuvent s'opérer dans des directions d'autant plus nombreuses que l'intelligence humaine est plus vaste. Ainsi, au lieu de comprendre que les maux dont nous souffrons viennent de l'imperfection de notre organisation sociale, organisation toujours susceptible d'être améliorée et modifiée, l'esprit humain a pour ainsi dire échappé par la tengeante et s'est refugié dans la croyance au surnaturel. Au lieu de comprendre qu'il fallait établir la justice sur la terre pour être heureux, on a dit que la justice existait bien, mais dans la vie d'outre-tombe. Par cette erreur néfaste l'homme a reculé le moment de sa félicité pour des centaines de siècles, car c'est sur la croyance au surnaturel qu'on a fondé tous les despotismes, c'est-à-dire les iniquités qui sont précisément la cause fondamentale de notre malheur.

De nos jours encore, malgré les efforts immenses faits pour amener l'esprit humain dans les voies de la vérité positive, il verse dans les erreurs les plus fantastiques avec une facilité prodigieuse. Il suffit à un rhéteur de venir exposer quelque théorie antisociale et corrosive (comme celle du surhomme amoral de Nietzsche, par exemple) ou quelque théorie noire de pessimisme et de désespérance (comme celle de l'inévitable disparition des eugéniques de M. de Lapouge) pour obtenir les applaudissements des foules et l'adhésion de nombreux savants.

En un mot, l'homme est l'être le plus sage de la création, mais, en même temps, aussi le plus fou. De même il est encore parfois le plus charitable, mais également aussi le plus cruel. Dans la sphère de l'éthique, comme dans celle de l'intelligence, l'amplitude des oscillations est égale des deux côtés. Assurément nous voyons les hommes commettre des actes de bonté supérieurs à ceux des animaux, mais nous les voyons en commettre aussi de beaucoup plus féroces. Le tigre tue quand il a besoin de manger. Il ne tue pas pour le plaisir de voir souffrir. Les tigres n'ont jamais eu de combats

1. *Les Lois naturelles*, Paris, F. Alcan, 1904, p. 76.
2. Qu'on songe seulement à l'Espagne réduite, au XVIII[e] siècle, par l'Inquisition, à n'avoir que quatre millions d'habitants, quand son sol aurait pu faci lement en nourrir plus de quarante.

de gladiateurs. Ils n'ont pas eu non plus les tortures de l'Inquisition.

Les animaux possèdent infiniment moins de connaissances que l'homme, mais celles qu'ils possèdent sont fixées en eux par l'instinct et sont moins sujettes à l'erreur. Comme le développement extrême de l'intelligence est précisément la caractéristique spéciale qu'a suivie l'évolution de notre espèce, il est naturel que l'instinct se soit atrophié chez nous et que, sous ce rapport, nous soyons descendus au-dessous de beaucoup d'animaux. Par suite, l'homme peut tomber dans des erreurs beaucoup plus grandes que les bêtes. Ainsi les animaux d'une même espèce ne s'attaquent pas les uns les autres. S'ils s'étaient toujours attaqués, les espèces auraient péri. L'instinct a fixé le sentiment de la solidarité. Il n'en est pas de même du genre humain. L'homme a assurément autant d'intérêt (sinon plus) à ne pas attaquer son semblable que n'en a le lion ou le loup, mais l'instinct n'a pas fixé cet intérêt dans notre nature et les massacres entre les hommes sont pour ainsi dire permanents.

Toutes ces considérations font comprendre comment l'homme, étant plus sujet à l'erreur que les autres espèces animales, n'a pas pu comprendre jusqu'à présent que la justice universelle était le plus impérieux de ses besoins.

L'ouvrage que je publie maintenant est consacré à exposer par suite de quelles déviations de son esprit l'homme n'a pas encore nettement compris quel était son intérêt véritable.

Mais avant de parler de ces erreurs, il est nécessaire de montrer, d'une façon générale, quelles conséquences elles ont sur l'état social et comment elles se traduisent immédiatement en souffrances et en douleur.

Le bonheur ou le malheur des collectivités proviennent des actes que commettent les individus qui les composent. Si les Ixois passaient leur temps à se massacrer les uns les autres, à pratiquer, comme on dit, une conduite antisociale, la société ixoise serait plongée dans le malheur. Or tous les actes humains sont d'abord des états psychiques. L'homme commence par se représenter une conjoncture de circonstances encore non existantes (idéal). S'il conçoit cette conjoncture comme avantageuse, elle lui paraît désirable et alors il fait des efforts pour la réaliser (action). Ainsi les Français, vers 1780, se représentaient des institutions autres que celles de l'ancien régime, des institutions représentatives. Ils considéraient ces institutions comme hautement désirables. Ils ont fait la Révolution pour les réaliser.

Maintenant si les désirs et les volitions des hommes correspondent à leur intérêt vrai, ils voudront établir et ils établiront un état social

conforme à la nature des choses, ou, en d'autres termes, un état normal, un état sain. Si, au contraire, les volitions ne correspondent pas à l'intérêt vrai, ils établiront un état social non conforme à la nature des choses, ou, en d'autres termes, un état pathologique.

Naturellement tout homme tend vers ce qui lui paraît être son intérêt et si ce qui lui paraît tel ne l'est pas en réalité, c'est que l'homme se trompe. Donc, toutes les fois qu'il y a état pathologique dans la société, c'est qu'il y a auparavant erreur dans les esprits.

Mais l'erreur à son tour est précisément un état pathologique du cerveau, car, tant que cet organe est dans une condition normale, il nous donne des renseignements toujours concordants (donc vrais relativement à nous) sur le monde extérieur. C'est seulement quand il est dans une condition anormale (donc pathologique) qu'il nous donne des renseignements faux. En sorte que tout état pathologique de la société est produit par des états pathologiques des cerveaux ou, en d'autres termes, par l'erreur.

Les principales manifestations morbides que l'on observe dans les sociétés sont le *vice* et le *crime*, d'une part, et le *paupérisme*, de l'autre. Sans vices et sans crimes, la société serait saine, au point de vue éthique; sans paupérisme, elle serait saine, au point de vue économique. Dire qu'on veut extirper le paupérisme et résoudre la question sociale, c'est dire, en d'autres termes, qu'on veut rendre la société saine. Car, par suite du paupérisme, certains individus souffrent de privations qui les assimilent à des malades. Si chaque famille avait un bien-être suffisant, non seulement elle ne souffrirait pas de ces maux transitoires qui sont la faim et le froid, mais elle serait, de plus, préservée des nombreuses maladies chroniques qui proviennent du dénûment.

Or il est facile de démontrer que le vice, le crime et le paupérisme proviennent uniquement de l'erreur.

Le vice est pour ainsi dire une erreur passée dans l'organisme. Il est destructeur pour la santé de boire trop de liqueurs alcooliques. L'individu qui méconnaît cette vérité, donc qui se trompe, à ce point de vue spécial, tombe dans le vice de l'ivrognerie.

De même le crime. Les actes ne sont criminels que parce qu'ils sont erronés. Si le vol était le moyen réellement le plus efficace pour s'enrichir, le vol serait conforme à la nature des choses; il serait alors normal et, par cela même, il ne serait pas criminel. Le vol est délictueux précisément parce que, loin de faire atteindre le but désiré, c'est-à-dire la richesse, il fait atteindre le but diamétralement opposé, c'est-à-dire la misère. En effet une société où tout le monde volerait serait la plus pauvre qui se puisse imaginer. La

richesse y serait réduite au minimum possible. De même pour l'homicide individuel (assassinat) ou collectif (guerre). On le commet pour augmenter son bien-être, mais, précisément, il est l'acte qui diminue le plus ce bien-être. Si tous les hommes pouvaient se tuer impunément, la société serait le plus épouvantable des enfers, en admettant que la société pût subsister. L'homicide est donc aussi un crime, parce qu'il est une erreur. Quand nous tuons un bœuf, ou un tigre, nous le faisons aussi pour augmenter notre bien-être; mais comme ces actes l'augmentent réellement, le meurtre d'un tigre ou d'un bœuf n'est pas un crime [1].

Il est à peine nécessaire de démontrer que le paupérisme provient aussi de l'erreur. Quand il est la conséquence du vice, il tombe sous l'explication qui se rapporte à ce dernier. Quand le paupérisme ne provient pas du vice, il provient de l'imperfection de nos institutions sociales. Mais cette imperfection, elle-même, a pour cause l'erreur, car si les hommes ont établi des institutions imparfaites (c'est-à-dire non conformes à la véritable nature des choses), ce n'est pas parce qu'ils les ont voulues telles, c'est uniquement parce qu'ils n'ont pas su les faire parfaites, donc, en d'autres termes, parce qu'ils se sont trompés.

L'état d'anarchie abjecte dans lequel nous languissons à l'aurore du xx[e] siècle est la résultante des idées qui se sont trouvées dans les cerveaux des hommes du passé et qui se trouvent encore dans les cerveaux des hommes du présent. Cet état est désastreux, et, à un autre point de vue, on peut dire qu'il est morbide. Cela seul suffit à démontrer que nos ancêtres sont tombés dans l'erreur en l'établissant, car s'ils ne s'étaient pas trompés, ils auraient fondé des institutions conformes à la nature des choses, qui auraient eu pour conséquence la santé sociale. On peut donc affirmer que nos ancêtres ont comme souffert d'une maladie chronique de l'esprit, puisqu'en dernière analyse l'erreur n'est pas autre chose.

Mais n'est-il pas plus juste de dire que nos ancêtres et nous-mêmes nous souffrons, non d'une maladie, mais d'une imperfection organique? Le bœuf ne pourra certainement jamais comprendre le théorème du carré de l'hypoténuse. On n'est pas en droit d'affirmer pour cela qu'il a un cerveau malade. Si le cerveau humain était aussi incapable de concevoir que la justice universelle est la condition indispensable de notre bonheur que le cerveau du bœuf est incapable de concevoir le théorème du carré de l'hypoténuse, il faudrait parler d'imperfection organique. Mais ce n'est pas le

1. Cela est si vrai que, sitôt que la destruction des animaux diminue le bien-être humain, cette destruction devient un acte criminel.

cas. De même que les ressources du globe terrestre sont pratiquement illimitées, de même le nombre des raisonnements accessibles au cerveau humain n'a pas de bornes déterminables. Les virtualités de notre organe cérébral sont pour ainsi dire infinies. Tout homme peut apprendre chaque jour quelque chose de nouveau.

On est donc parfaitement en droit d'assimiler l'erreur à une maladie et non à une imperfection organique parce que l'erreur est transitoire.

Puisque l'erreur est une maladie, il doit exister une thérapeutique pour la guérir. Cette thérapeutique existe, en effet : c'est la science.

Assurément, si les idées qui ont produit l'anarchie de notre temps étaient immuables, il faudrait nous incliner devant notre malheur et souffrir avec résignation. Il ne vaudrait pas la peine de remuer un doigt pour essayer d'améliorer notre sort. Mais les idées sont tout ce qu'il y a de plus changeant et de plus instable au monde. Un penseur peut élaborer avec le plus grand effort le système philosophique le mieux combiné. Il peut y tenir au point de sacrifier sa vie plutôt que de le renier, comme le fit le grand Giordano Bruno. Néanmoins, si on lui présente un *seul* argument qui ne cadre pas avec son système, notre penseur peut l'abandonner immédiatement et pour toujours. On voit que l'idée est rien moins qu'immuable. La maladie de l'erreur peut donc toujours être guérie.

Par suite de la différenciation des fonctions sociales, un petit groupe d'individus mène, en réalité, l'ensemble des nations. Il suffit donc de guérir les erreurs d'un nombre assez restreint de personnes, composant les classes dirigeantes, pour mettre fin à l'anarchie et pour établir la justice universelle. Par cela la tâche est grandement facilitée.

Dans un ouvrage récent de M. J de Lanessan je trouve le passage suivant : « Les observations les moins contestables établissent, d'une manière irrécusable, l'insuffisance plus ou moins marquée de l'alimentation à la fois parmi les paysans, parmi les ouvriers industriels et la petite bourgeoisie, c'est-à-dire dans les huit dixièmes de la population française. *Il en est ainsi parce que la lutte pour l'existence et la concurrence sociale maintiennent les salaires et traitements de toute cette partie de la population à un taux beaucoup trop faible*[1]. » Cette proposition caractérise de la façon la plus nette

1. *La Lutte pour l'existence et l'Évolution des sociétés*, Paris, F. Alcan, 1903, p. 227.

la profonde erreur dans laquelle sont plongés la plupart des publicistes modernes.

La concurrence et la lutte pour l'existence étant des faits naturels ne pourront jamais cesser de se produire. Si M. de Lanessan croit que la misère est la conséquence de ces faits, il doit proclamer la misère inguérissable et le malheur du genre humain éternel; car il est aussi impossible de supprimer la concurrence qu'il est impossible de supprimer la pesanteur.

Fort heureusement, le point de vue de M. de Lanessan est erroné. Nos malheurs ne proviennent pas des faits naturels. Nos malheurs proviennent uniquement des erreurs de nos esprits. Nous n'analysons pas assez exactement le jeu normal des facteurs sociaux et, à cause de cela, nous n'agissons pas conformément à notre intérêt véritable. De là nos malheurs. On peut dire, à ce point de vue, que la plupart des sociétés modernes sont malades. Mais ce n'est nullement leur état naturel. Au contraire, c'est un état anormal, donc, dans une certaine mesure, contre nature. Aucun obstacle de l'ordre objectif n'empêche les sociétés de devenir saines.

Les sociétés sont malades parce qu'elles n'ont pas encore découvert ou appliqué le régime qui pourrait leur assurer la santé. Le jour où elles auront découvert et appliqué ce régime, elles jouiront de la santé la plus florissante, ou, en d'autres termes, elles réaliseront la plus grande somme de bien-être possible sur la terre. Le régime qui doit amener ce résultat est absolument connu; c'est la justice universelle. Nous languissons dans la misère, non pas parce qu'il y a concurrence, comme le croit M. de Lanessan, mais parce qu'il n'y a pas de justice[1].

L'intensité vitale d'une société est en raison directe de la somme de vérité qu'elle possède. Cette proposition est presque un truisme qui n'a pas besoin d'être démontré. La science donne une bonne organisation technique, économique et politique, ce qui produit la prospérité et la force des sociétés. La science est élaborée de deux façons : 1° par la découverte de faits inconnus auparavant (comme les rayons Röntgen) et 2° par la substitution d'une explication vraie à une explication fausse des faits déjà observés. Ainsi on expliquait autrefois le phénomène du jour et de la nuit par le

1. La concurrence se retrouvera, en effet, dans le collectivisme aussi bien que dans l'individualisme. En admettant même que les produits soient partagés en parts égales entre tous les hommes, les uns les consommeront d'une façon prodigue, les autres d'une façon économe. Les uns auront donc des épargnes, les autres n'en auront pas. L'inégalité sera rétablie et, avec elle, la concurrence.

mouvement du soleil autour de la terre; on l'a expliqué ensuite, d'une manière plus conforme à la réalité, par le mouvement de la terre autour de son axe. La substitution d'une explication vraie à une explication fausse mérite aussi bien le nom de découverte que l'acquisition de notions sur des faits auparavant inconnus. A ce point de vue, on peut dire que l'on opère des découvertes dans le domaine de la science sociale aussi bien que dans le domaine des sciences naturelles. Et on les opère exactement de la même façon : par l'observation attentive des faits qui tombent sous les sens et par une série de déductions exactes enchaînées les unes aux autres. Quoi de plus évident, par exemple, que le mouvement du soleil? Il crève pour ainsi dire les yeux. Tous les jours on le voit se lever et se coucher. Cependant, par une suite de remarques presque imperceptibles à première vue et par leur analyse patiente et approfondie, on est arrivé à se convaincre que le mouvement du soleil était une illusion et le mouvement de la terre une réalité.

La science sociale procède de même. Quoi de plus évident, par exemple, que le bénéfice du travail de l'esclave pour le maître? Cela crève les yeux. Le maître se croise les bras; les esclaves peinent du matin au soir afin de lui procurer toutes les jouissances. Cependant l'observation de mille faits économiques presque imperceptibles et leur patiente analyse ont fait comprendre, à la longue, que l'esclavage est surtout funeste aux maîtres. La réalité sociale était, comme pour le mouvement du soleil, diamétralement opposée à l'apparence. L'exemple de l'esclavage peut servir à tous les cas analogues. Dans l'ignorance de la barbarie primitive, les hommes, n'ayant pas pu comprendre la nature vraie d'un grand nombre de processus sociaux, ont établi des institutions vicieuses, donc productrices de malheurs. Ils ont créé un état pathologique dans les sociétés. Puis, la science est venue et elle a réexaminé une à une les conceptions antiques. La science a fait des découvertes constantes. Aux explications fausses, elle a substitué des explications vraies et ainsi elle a ouvert la voie à la thérapeutique sociale.

Depuis des milliers d'années il se livre dans le genre humain une lutte formidable et incessante entre les aveugles et les voyants, entre ceux qui serrent la réalité de près et ceux qui persistent à demeurer dans les nuages, en un mot une lutte entre la science positive et la métaphysique. En mettant en application celles des vérités qui ont été déjà découvertes par la sociologie, l'homme pourrait s'éviter presque tous les maux de l'ordre social qui l'accablent de nos jours. Il pourrait supprimer l'injustice et la

misère avec le cortège de cruelles douleurs qui accompagnent ces fléaux. L'homme emploierait alors tous ses efforts à combattre ses deux seuls ennemis véritables et malheureusement invincibles : la maladie et la mort. Sans avoir l'espoir de les dompter, il pourrait en diminuer sensiblement les funestes effets. Si tous les hommes pouvaient mourir à quatre-vingts ans sans avoir été une seule fois malades dans leur existence, il est certain que le bonheur humain ferait un bond si prodigieux qu'il nous semble même chimérique d'y rêver au temps où nous sommes.

Les erreurs qui empêchent l'établissement de la justice universelle sont nombreuses, mais elles sont presque toutes englobées dans une erreur générale dont je veux parler maintenant.

L'immense majorité des hommes, et non seulement les ignorants, mais même les savants et même certains sociologues, s'imaginent qu'il y a un antagonisme irréductible entre les intérêts des individus et de la société, d'une part, et entre les intérêts des différentes sociétés, de l'autre. Si ce fait était *réel*, il devrait produire les conséquences que je vais exposer.

Considérons d'abord l'individu vis-à-vis de la société.

Si l'antagonisme entre leurs intérêts était *réel*, le maximum de bien-être de l'individu serait atteint le jour où la société aurait disparu et le maximum de prospérité de la société le jour où tous les individus auraient péri. Les deux propositions sont également absurdes. Par conséquent, il n'y a pas d'antagonisme *réel* entre l'individu et la société. Mais l'homme *croit* qu'il y en a un. Or, quand il croit cela, il se trompe. Il n'y a donc pas d'antagonisme entre l'intérêt individuel et social, mais entre l'intérêt social et ce que, *par erreur*, l'homme considère comme son intérêt individuel. C'est donc l'erreur qui produit le malheur et non les conditions naturelles de la société.

Passons maintenant à l'antagonisme des hommes entre eux, soit au point de vue individuel, soit au point de vue collectif.

Si l'antagonisme entre les hommes était *réel*, chacun ayant intérêt à détruire constamment ses semblables, l'humanité devrait être en voie d'extinction constante. Or ce n'est pas le cas ; l'humanité est en voie de croissance constante. Il y a même une antinomie absolue à dire que les intérêts des hommes sont antagonistes. Personnifions l'humanité par deux individus : Pierre et Paul. Si l'antagonisme entre les hommes était *réel*, Pierre serait intéressé à voir mourir Paul (puisque la destruction de notre adversaire constitue notre avantage) et Paul à voir mourir Pierre. Les deux

seraient donc intéressés à voir disparaître l'humanité, c'est-à-dire à se voir disparaître eux-mêmes! La contradiction est formelle. Cela revient à affirmer que les hommes sont également intéressés à vivre et à ne pas vivre!

D'autre part, si l'antagonisme entre les hommes était *réel*, la destruction de l'humanité serait d'autant plus rapide que les progrès de l'intelligence seraient plus considérables. En effet, si l'homme est l'ennemi naturel de l'homme, plus l'homme a de facultés mentales, plus vite il parvient à détruire ses ennemis, donc plus vite notre espèce entière aurait dû disparaître. Il y a antagonisme *réel* entre l'espèce loup et l'espèce homme. Aussi plus cette dernière espèce progresse, plus la première recule. Le nombre des loups qui subsistent encore dans un pays civilisé, comme la France, est une quantité négligeable.

Si l'antagonisme des hommes était *réel*, l'établissement de l'ordre social serait la chimère des chimères. Cet ordre serait contraire aux lois de la nature, donc il serait irréalisable. Or on sait que c'est juste le contraire; l'ordre social s'étend sur des territoires de plus en plus vastes et embrassant un nombre d'individus de plus en plus considérable.

Après ces déductions générales prenons un exemple concret.

On ne cesse de répéter, à notre époque, que les intérêts économiques des nations sont opposés et que, par suite, les guerres pour la conquête des marchés et les tarifs protecteurs sont inévitables.

Pour que l'antagonisme commercial fût *réel*, il faudrait que la différenciation des fonctions fût une cause de souffrances. Le commerce universel est, en effet, la continuation du processus naturel par lequel, chez un être comme l'homme, il s'est formé un poumon, un foie, un cerveau et d'autres organes. Le commerce universel est aussi une différenciation organique ou, en termes économiques, une division du travail. La Russie se trouve dans des conditions avantageuses pour produire du blé; elle cultive cette céréale. Mais, naturellement, la différenciation, tant organique que sociale, ne peut exercer ses effets que par suite de l'échange. Personne ne viendra affirmer qu'il n'y a pas avantage pour l'homme d'être une créature hautement différenciée et qu'il aurait mieux valu pour lui rester un sac informe emmagasinant les aliments comme, par exemple, l'hydre d'eau douce. Or si la différenciation est la source de toute perfection vitale, donc de toute jouissance, le libre-échange universel est l'état économique qui correspond au véritable intérêt de chacun de nous. Mais nous ne comprenons pas cela. Nous nous trompons. Nous croyons que le protectionnisme

nous est utile. Nous ne voyons pas que le protectionnisme est une pure contradiction. En effet, considérons l'idéal de ce système. C'est de favoriser l'exportation, mais d'entraver l'importation, ce qui veut dire avoir les marchés étrangers ouverts pour nos produits, mais nos marchés nationaux fermés pour les produits étrangers. Supposons cet idéal réalisé pour un pays quelconque, la France, par exemple. Elle exporterait librement ses articles dans tous les pays de la terre, sans aucune entrave, sans payer le moindre droit. Mais aucun article des pays étrangers ne pourrait franchir ses frontières (la prohibition, en effet, est le suprême désir des protectionnistes). Ainsi donc, dès que l'idéal protectionniste serait réalisé, la France ne pourrait plus faire de commerce, parce que le commerce est un échange de marchandises. Le protectionnisme est donc une contradiction : il veut le commerce le plus grand possible et, en même temps, la suppression du commerce.

On saisit ici, sur le fait, le mécanisme de l'erreur. Le libre-échange universel constitue l'intérêt de chaque individu habitant sur le globe. Il n'y a donc aucun antagonisme *réel* entre les intérêts commerciaux des nations. Il y a, au contraire, complète solidarité, puisque leur intérêt *réel* est identique (le libre-échange universel). L'antagonisme naît seulement d'une erreur de nos esprits, et il suffit de dissiper cette erreur subjective, pour que le fait naturel et réel de la solidarité apparaisse aussi évident qu'un axiome mathématique.

Autre point de vue. Les États-Unis d'Amérique, par exemple, veulent exploiter les marchés de l'Argentine. Ils veulent que les Anglais ne les exploitent pas. Alors il semble utile aux Américains que l'Angleterre produise le moins possible. Généralisez ce point de vue. Chaque nation serait intéressée à ce que chaque autre produise le moins possible. Chaque nation serait donc intéressée à voir régner la misère universelle ! On voit qu'en partant de prémisses fausses on arrive immédiatement à des conclusions absurdes. Si l'antagonisme des intérêts économiques était réel, il faudrait conclure que la condition naturelle de l'homme est de s'appauvrir constamment. Ceci découle de la déduction précédente. Chaque fois que l'Angleterre exporterait moins, l'Amérique aurait, soi-disant, un avantage. Or affirmer que la condition naturelle de l'homme est de s'appauvrir constamment équivaut à affirmer que le but de la vie est la suppression de la vie, car richesse et accroissement de l'intensité vitale sont des faits parallèles.

Ainsi donc, dès qu'on se place sur le terrain social, on voit que le prétendu antagonisme entre les hommes est une pure chimère.

Assurément l'antagonisme peut exister entre individus. Si j'aime une femme et si cette femme aime mon cousin, il y a un antagonisme réel entre mon cousin et moi. Si je veux occuper une chaire et si un autre l'ambitionne, il y a antagonisme entre cet autre et moi. Ces antagonismes sont inévitables. Ils peuvent causer des souffrances cruelles, terribles. Mais ces souffrances restent de l'ordre *individuel*. Elles n'ont rien à voir avec les faits sociaux et c'est seulement sur le terrain social que la solidarité peut s'exercer. Sur ce terrain son action est complète. Ainsi, dans l'exemple de la femme aimée par mon cousin et par moi, nous sommes également intéressés à ce qu'elle puisse choisir, sans la moindre contrainte, celui d'entre nous pour lequel elle a le plus de sympathie. On voit comment l'antagonisme individuel le plus aigu peut se combiner, dans le même fait, avec la solidarité sociale la plus entière.

Tous les hommes ont le plus immense avantage à voir régner la justice universelle. Ce fait établit entre eux l'identité absolue des intérêts.

On a compris depuis longtemps qu'il est utile de pratiquer la justice à l'égard du prochain, c'est-à-dire du compatriote. La grande erreur consiste à ne pas comprendre que tous les hommes vivants sur la terre, étant capables d'exercer une action sur notre destinée, sont aussi bien nos prochains que le sont nos compatriotes.

J. Novicow.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

F. Brunetière. — SUR LES CHEMINS DE LA CROYANCE. In-16, XXII-309 p., Perrin, Paris, 1905.

Ce livre a nécessairement quelque chose d'incomplet, puisque ce n'est qu'une *première étape* sur les chemins de la croyance. La seconde étape consistera à « dissiper ou à diminuer les difficultés de croire ». La troisième sera rude, car il y faudra établir « la transcendance du christianisme ».

Le livre que nous analysons est un essai « d'utilisation du positivisme » pour la foi. C'est un livre d'apologétique.

M. B... distingue trois choses dans l'œuvre d'Auguste Comte : A) une partie critique; B) une méthode; C) une partie « constructive ».

Le livre semble mal composé. Dans une « Vue générale du sujet » qui compte 64 pages, c'est-à-dire près du quart du volume, les questions sont examinées, puis l'auteur les reprend en détail plus tard. Ces deux parties eussent peut-être gagné à être fondues.

A. *Partie négative.* — Comte a démontré l'*erreur fondamentale* du XVIIIe siècle. Cette erreur c'est que les vices d'un peuple sont produits par sa législation. Ce sont les lois, d'après Helvétius, Diderot, Rousseau qui sont les ouvrières de la réformation des mœurs. D'où toute-puissance de l'éducation : le génie lui-même n'est que le produit du milieu. Notre misère procède des institutions.

Ces doctrines sont le contre-pied des doctrines du XVIIe siècle qui conseillaient à chacun de faire d'abord tout son devoir : le « perfectionnement de la vie civile » devant résulter du perfectionnement individuel.

Les conséquences de l'erreur du XVIIIe siècle sont considérables. « Il n'est presque personne aujourd'hui qui n'impute au vice des institutions ce qu'en d'autres temps il eût considéré comme son erreur ou sa faute individuelle » (p. 99).

Nous accusons l'enseignement, le gouvernement de nos insuccès. « En nous déshabituant de chercher en nous-mêmes la cause de nos misères et de l'y trouver, nous nous déshabituons du sentiment de la responsabilité » et nous aboutissons au pire individualisme.

Heureusement cette erreur n'a pu triompher complètement (p. 110-128).

B. *La méthode de Comte.* — Comte a en outre transformé la conception statique de la science en un point de vue dynamique, et il a substitué à l'hypothèse de l'absolu la notion précise du relatif.

Une science est un système de rapports, par suite, d'âge en âge elle est à refaire.

Il résulte de cette conception relative de la science, que la science ne peut affirmer l'objectivité du monde extérieur. Cette objectivité est une affirmation métaphysique : donc le fondement de la science est métaphysique. La métaphysique est rétablie au cœur même du positivisme. En outre, de la nécessité de penser en relation, il s'ensuit que le relatif est inconcevable à moins d'être rapporté à un non-relatif. Donc, sous les apparences, il y a un inconnaissable. Il y a donc une métaphysique positive.

C. *La partie constructive.* — Comte a admirablement aperçu le caractère social de toute religion. Il ne saurait y avoir de religion individuelle. Qui dit religion dit association, et lorsqu'une religion est menacée, la société se sent ébranlée jusque dans ses fondements, et inquiétée jusque dans le principe même de son existence. Comte a bien mis en relief qu'une discipline affective ne peut « s'établir et se développer que sous l'uniforme subordination de tous les sentiments personnels aux sentiments sociaux ».

Aussi toute religion qui cesse d'être une société cesse d'être une religion. Et si l'on ne croit pas, c'est que les difficultés de croire gênent moins la raison que la liberté des mœurs.

Comte, d'autre part, a « caractérisé admirablement » la grande maladie occidentale qui est le triomphe de la raison individuelle. Nous sommes devenus la mesure de toutes choses et le subjectivisme triomphe. Aussi tout ce que l'on fait contre la religion, on le fait contre le lien social : toute hérésie contient le germe d'une révolution.

Ainsi Aug. Comte a solidement établi que les religions sont les meilleures sociologies : bien plus, « point de sociologie sans une religion qui la fonde en nature, qui la sanctionne en fait, et qui la couronne en raison ». L'anarchie occidentale a détruit la vénération, seule base de la discipline.

Si on ajoute que le problème social essentiel, ou plutôt le problème unique (p. 250) est celui de l'inégalité des conditions, la politique est impuissante à résoudre le problème social, car les progrès de la question sociale ne dépendent que de la « bonne volonté » de ceux qui sont nantis (p. 253). Il en résulte que la question sociale est une question morale, car nous avons tous la passion de l'inégalité et chacun ne se reconnaît que des droits, sans devoirs. Mais Comte nie que nous ayons des droits. Les droits ne peuvent être dérivés que d'une volonté supérieure ou surnaturelle. « La religion doit donc avant tout, dit Comte, nous subordonner à une puissance extérieure dont l'irrésistible suprématie ne nous laisse aucune incertitude. » Il faut

donc une subordination à une puissance extérieure, et cette puissance d'après M. B... ne peut être que religieuse. Toute obligation est supra-rationnelle.

La sage utilisation de ce que le positivisme contient de vérité, dit en concluant l'auteur, nous conduit jusqu'au « Seuil du Temple ».

Comme on le voit, le livre de M. B... est une défense de la foi fondée sur le positivisme. Il nous conduit jusqu'à la métaphysique, mais c'est justement au « Seuil du Temple » que les questions litigieuses commencent. On ne peut s'empêcher cependant de constater qu'Auguste Comte n'aboutit pas à autre chose qu'à une religion de l'Humanité et M. B... (p. 172) se débarrasse par une affirmation dédaigneuse de la conclusion de Comte : « La religion de l'humanité ne peut pas être une religion », mais il ne le prouve pas. M. B... a choisi dans la partie constructive de la doctrine positiviste, pour les rendre au catholicisme, les conceptions autoritaires empruntées par Auguste Comte à la hiérarchie catholique. Il laisse de côté la loi des trois états (p. 27) et il déclare arbitrairement qu'elle ne tient pas au système.

D'autre part, M. B... ne confondrait-il pas deux sens du mot subjectivisme : le sens moral et le sens psychologique (p. 19) [1] ?

Quand l'auteur examine « l'erreur fondamentale » du XVIIIe siècle, reprise avec force par Karl Marx, pas un instant il n'admet qu'il y ait une part de vérité dans la thèse qu'il combat. Cependant notre liberté humaine ne serait guère possible dans une société où la législation organiserait la servitude.

Une législation réduisant les heures de travail, par exemple, et arrachant les ouvriers à une fatigue excessive, les aidera à acquérir le sentiment de la responsabilité. M. B... écrit comme un privilégié qui a du loisir, et il oublie combien les injustices sociales, qui écrasent si lourdement la majorité des hommes, empêchent tout développement individuel. Or ces injustices peuvent être atténuées par une législation intelligente et la thèse du XVIIIe siècle, si elle constitue une erreur quand on l'exagère jusqu'à annihiler l'initiative morale individuelle, est une « vérité fondamentale » si on la concilie avec la thèse du XVIIe siècle, à la lumière de l'expérience.

Page 166, nous signalons une confusion de l'Inconnaissable avec la vieille notion de substratum ou de substance. Dans les théories idéalistes de Leibniz et de Kant, qui expliquent le monde par des « états de conscience » la question dernière devient celle de l'*objectivité* des

1. Il écrit dans une note pleine de verve (p. 25) :
« Je voudrais bien savoir quel est le malade ou le mauvais plaisant, et je devrais dire le fou, qui s'est avisé le premier de mettre en doute la réalité du monde extérieur. » La note fera sourire les « agrégés de philosophie » que M. Brunetière traite cavalièrement. M. B. peut être tranquille, ni Descartes, ni Leibniz, ni Berkeley, ni Stuart Mill n'ont eu le noir projet de supprimer le monde extérieur. Ils ont seulement tenté de pousser aussi loin que possible l'analyse de l'*objectivité* du monde extérieur, et ils semblent bien avoir prouvé que la question n'est autre que celle de la *nécessité* des lois de la Raison.

lois de la raison et il n'est nul besoin pour la poser de revenir à une substance dont les corps ne seraient que les manifestations, hypothèse toute matérialiste.

Page 213, M. B... après avoir critiqué une distinction très juste que fait M. Vinet entre individualisme et individualité, ajoute : « Mon opinion ne m'est « personnelle » que de la quantité dont elle diffère de l'opinion commune ». Nous croyons que cette erreur que M. B... partage avec Auguste Comte est d'une importance fondamentale, car d'elle dérive leur opposition contre la pensée « indépendante ». Je puis être aussi « moi-même » que possible en acceptant une doctrine après l'avoir profondément étudiée et sentie. En quoi les grandes « individualités » du catholicisme, par exemple, cessent-elles d'être « elles-mêmes » en acceptant la doctrine catholique? Saint Augustin et Pascal sont de puissantes individualités.

Auguste Comte s'imagine que tout effort d'intelligence est anarchique, et que l'unité ne peut venir que des sentiments. Le contraire est la vérité : les sentiments sont anarchiques, et seule l'intelligence peut faire l'union.

Peut-être à l'heure actuelle une union plus profonde, plus universelle est-elle en train de se constituer entre les esprits « indépendants »? Le principal reproche que nous adressons aux « religions » c'est leur étroitesse et leur sectarisme. Nous pensons que l'efficacité sociale des religions ne leur vient que de ce qu'elles contiennent de raison.

La *tradition* la plus ancienne, la plus cohérente, la plus universelle n'est pas la tradition invoquée par telle secte religieuse, mais bien celle de la morale fondée sur la raison. Comme le reconnaît M. Brunetière dans de belles pages très courageuses (p. 220), la Révolution française fut une révolution « religieuse » comme le socialisme (p. 227) contemporain est une religion : religion reposant sur cette tradition de la raison.

De plus en plus apparaît la nécessité d'élargir le concept de religion : on verra peu à peu que ni la croyance en un Dieu, ni la croyance à l'immortalité de l'âme ne sont nécessaires pour constituer la religion la plus universelle, la plus pure, *la plus traditionnelle* : un vif sentiment de la justice, le devoir accepté de cœur de vivre une vie juste jusque dans ses plus menus détails, voilà qui suffit.

JULES PAYOT.

Rev. Johnston Estep Walter. — THE PRINCIPLES OF KNOWLEDGE, WITH REMARKS ON THE NATURE OF REALITY. — Johnston, and Penney, West-Newton, Pa., 1901-1904, 2 vol., in-8, 302 et 331 p.

Nous étions habitués à entendre dire qu'il faut en revenir à Kant, *back to Kant*! Le Rév. J. S. Walter ne serait pas encore rassuré. Si

les Anglo-Saxons veulent faire triompher la méthode qui convient le mieux à leur tempérament, et qui est aussi la seule, à leur avis, qui ait une valeur scientifique, ils doivent, en se repliant, remonter beaucoup plus haut : c'est à Locke seulement qu'ils pourront demander, s'ils sont prudents, les vrais principes de la connaissance. Berkeley et D. Hume n'ont pas été à proprement parler, les continuateurs de ce sage philosophe. L'immatérialisme, le phénoménisme sceptique procèdent, en effet, non de l'*Essai*, mais de certaines imperfection de cet ouvrage d'ailleurs excellent. Si l'auteur avait évité toute équivoque sur la relation des idées, d'un côté, avec l'esprit, et, de l'autre, avec les corps, il aurait barré la route au monisme et à ces systèmes idéalistes, qui semblent avoir été dérivés de sa doctrine, et qui sont seulement la conséquence de ses défauts. Mais il est possible de rétablir dans leur pureté et le dualisme et l'empirisme de Locke. C'est la tâche que M. Walter s'est proposée.

Dans le premier volume qui se subdivise en deux livres, il étudie d'abord la connaissance *immédiate*, c'est-à-dire celle que nous avons des modes de l'esprit et de l'esprit lui-même, ensuite les opérations synthétiques et constructives de la connaissance, à savoir les opérations de la perception, de l'imagination et des facultés logiques.

Le second volume se divise en deux livres. Dans le premier, nous apprenons, ou devrions apprendre, comment nous parvenons à sortir de nous-mêmes et à connaître, d'une connaissance médiate ce qui est « extra-mental ou extérieur », c'est-à-dire le monde des corps, nos semblabes et Dieu. Enfin, dans le quatrième et dernier livre, l'auteur étudie ce qu'il appelle : « Les extrêmes de la connaissance », ou les questions les plus hautes, et les plus « éloignées » aussi, de la philosophie, celles de la nature de l'expérience, des notions d'infini, de perfection, celles de la nécessité et de l'universalité de la connaissance, de sa certitude et de son critérium.

Nous ne prétendons pas entrer ici dans le détail d'un ouvrage si étendu. Les limites imposées à ce compte rendu nous obligent à nous restreindre. Nous serons donc contraint de renoncer à l'examen des solutions que l'auteur donne à une foule de problèmes, et de nous borner à faire connaître, autant que possible, les idées maîtresses de son système.

Cette tâche est déjà assez difficile. Il semble, en effet, que la doctrine de M. Walter n'est pas exempte de contradictions. Il s'est posé en champion de l'empirisme, en adversaire de tout *a priori* : c'est l'expérience, et l'expérience seule qui nous fournit toutes nos connaissances. Il est cependant forcé d'admettre que cette expérience est soumise à certaines lois innées ou *a priori*. Voici un passage qui ne laisse aucun doute à cet égard : « Nous devons présupposer quelques lois ou principes inhérents d'action qui contrôlent les facultés mentales dans leur productivité expérimentale. C'est manifeste par le fait que des stimulations semblables excitent des affections semblables; par la régula-

rité dans les associations de phénomènes mentaux; et par la succession constante de l'intellection, de l'émotion et de la volition. Ces lois ou principes mentaux peuvent être appelés proprement *innés* ou *a priori*; car, étant des propriétés constitutionnelles de l'esprit, ils sont innés ou nés avec lui; et, comme ils précèdent et sont les causes des cognitions expérimentales, ils sont *a priori* suivant l'usage prévalant de ce terme, bien qu'ils soient découverts seulement dans les expériences qu'ils produisent » (II, p. 241). Est-ce donc à Leibniz que l'auteur veut nous ramener? On ne s'attendait pas, en lisant les premières pages de son livre, à cette manière de corriger la doctrine de Locke. Mais nous aurons d'autres sujets de nous étonner. Reprenons maintenant les choses par le commencement.

Tout le premier volume, nous le savons, traite de la connaissance immédiate. Cette connaissance a uniquement pour objets les états de l'esprit et l'esprit lui-même. Les trois sortes d'états de l'esprit, les sensations, les émotions et les volitions, sont les phénomènes par lesquels se manifestent et l'esprit et ses modes ou facultés, à savoir les sens, l'émotion (sensibilité?) et la volonté. La conscience est une faculté à la fois distincte et générale qui est la condition de toute connaissance, et dont il suffit de parler une fois pour toutes. La mémoire est, elle aussi, une faculté générale, qui est aux affections mentales passées ce que la conscience est aux affections présentes. Elle nous donne, à rigoureusement parler, des connaissances médiates; mais elle a son fondement dans la durée réelle de l'esprit, et, grâce à cette durée, le passé est relié au présent par quelques vestiges qui, sans supprimer tout mystère dans l'étude de la mémoire, rendent plus facile, nous dit-on, l'explication du souvenir.

La connaissance immédiate proprement dite, qui ne se rapporte qu'à l'esprit, nous permet de le connaître aussi distinctement que ses états et ses modes. Il a les mêmes caractères que ses phénomènes, que ses sensations en particulier. Or ces sensations sont celles des qualités premières et des qualités secondes, ou plutôt sont elles-mêmes ces qualités. Il ne faut pas oublier, en effet, que dans tout ce premier volume, il n'est question d'un monde extérieur que d'une manière hypothétique; nous restons confinés dans un monde purement subjectif; mais nous y trouvons tous les éléments dont sera fait, si jamais nous pouvons en parler, le monde objectif ou matériel. Entre ces deux mondes, il n'y a d'autre différence que celle du mental et de l'extra-mental. Dans le monde mental, que seul nous connaissons d'une connaissance immédiate, les sensations ont donc ou sont donc déjà ce que nous désignons par les mots qualités secondes ou qualités premières, et, comme l'esprit ne se distingue pas, en fait, de ses phénomènes, et que nous le saisissons par la conscience d'une manière tout aussi immédiate, il a ou il est les mêmes qualités. Il est rouge, quand il a la sensation du rouge, et, outre la durée réelle, la permanence à laquelle nous avons déjà fait allusion, il est étendu, comme

doivent l'être les diverses sensations de couleur, de résistance, etc., chacune à sa manière.

On sera peut-être surpris de semblables affirmations. Elles sont, dans le livre de M. Walter, accompagnées de l'exposé et de la discussion des opinions contraires. Ce sont celles de presque tous les philosophes. L'auteur se trouve aux prises, non seulement avec les métaphysiciens allemands, de Kant à Lotze, mais aussi avec les empiristes anglais. Il a cependant pour lui l'autorité « d'hommes distingués parmi les plus récents psychologues, comme Ward, James, Kuelpe, qui soutiennent vaillamment, contre les théories dérivatistes de l'étendue[1], que l'étendue est un attribut original de la sensation ». Il ajoute en son nom : « Nous avons conscience de sensations étendues, parce que l'étendue est une propriété de l'esprit réel » (I, p. 135). Il dit aussi, un peu plus loin : « C'est le moins du monde qu'on puisse dire qu'il est aussi facile pour l'esprit d'être étendu que de penser l'étendue ».

Il est inutile, je pense, de montrer combien cette manière de voir diffère aussi de celle de Locke. Ce dernier se gardait avec soin de dire en quoi consistait l'esprit, et, pour lui, l'idée de substance était une idée complexe, fort éloignée d'être claire et distincte. Ce n'est pas lui, croyons-nous, qui se serait étonné, tout en les désapprouvant, des conséquences auxquelles Berkeley d'abord, et Hume ensuite devaient aboutir. En les considérant peut-être comme un malheur (*misfortune*) pour sa doctrine, suivant l'expression du prétendu réformateur de cette doctrine, il aurait eu recours sans doute à d'autres moyens pour le conjurer. Quoi qu'il en soit, M. Walter lui fait à lui-même son procès avec presque autant de rigueur qu'à la plupart des philosophes dont il a l'occasion d'exposer la pensée, et nous savons combien peu d'autorités il peut invoquer en faveur de sa propre manière de voir!

Cependant il essaie de le défendre contre Leibniz et critique la célèbre addition : *Nisi ipse intellectus*. Après avoir reproché à l'auteur de l'*Essai* son refus de considérer les sensations comme des modifications de l'esprit, au point que ses commentateurs ont pu les regarder comme des entités sans rapports définis avec une substance, il le loue d'avoir reconnu à l'esprit le pouvoir de combiner ses sensations ou ses idées : « Pas un lecteur attentif et impartial, dit-il, ne peut prétendre que Locke ne reconnaît pas à quelque degré la constitution interne, la vie, le pouvoir, l'activité de cet *intellectus ipse*. Il distingue certainement entre l'esprit ou la capacité de connaître et la connaissance » (I, p. 191). L'excellent docteur pensylvanien fait cette distinction de telle sorte qu'on ne puisse s'y méprendre. Naïvement substantialiste, il attribue à l'esprit la production de ses états, et il en vient à proposer une théorie qui est bien faite pour nous déconcerter.

1. Dans ce passage le mot anglais est : *extension*.

Sans doute, « il n'y a rien dans l'intellect (*intellection*) qui ne soit d'abord dans la sensation, l'émotion et la volition » (I, p. 92); mais il faut bien se garder de prendre l'esprit pour une *tabula rasa*, et de le comparer à une feuille de papier blanc ou à un miroir. « Les matériaux de la connaissance viennent entièrement des facultés innées de l'esprit lui-même; mais elles dépendent d'une excitation du dehors. C'est donc grandement exagérer la passivité et la réceptivité de l'esprit que de le comparer, même par rapport aux sensations, à une feuille de papier blanc, à un miroir, etc. Il faut accorder que l'esprit est ouvert aux impressions des choses extérieures comme une feuille de papier est prête à recevoir l'écriture, et que les perceptions sensibles ne se présenteraient pas, pas plus que des caractères sur le papier, sans une action extérieure. Mais là s'arrête la ressemblance pour faire place à une différence importante. L'action extérieure communique réellement quelque chose au papier; mais non à l'esprit... L'objet extérieur excite ou meut seulement l'esprit, et l'esprit fournit la perception de l'objet, sans recevoir de l'objet excitateur la moindre chose... Il possède une action interne et des pouvoirs de production qui lui procurent la totalité des éléments de perception. L'esprit vivant, actif, producteur, répond à l'excitation du dehors en fournissant entièrement la perception » (p. 201-202). Et si, au lieu d'une feuille de papier blanc, on prend un miroir comme terme de comparaison, la différence paraît encore plus tranchée. Le miroir, en effet, réfléchit simplement les images qu'on lui présente; l'esprit forme ses images en lui-même et n'en reçoit pas du dehors la moindre partie. Le miroir n'est qu'un réflecteur; l'esprit produit tout ce qu'il représente, et par sa seule puissance.

Il est difficile d'être plus résolument subjectiviste. Mais M. Walter n'en reste pas moins fidèle à l'empirisme. Dans son examen des opérations intellectuelles, il montre l'esprit tout occupé, sans l'intervention d'aucun principe *a priori*, à combiner, à associer ses sensations, à en former des jugements, des raisonnements déductifs ou inductifs et voyant jaillir, en quelque sorte, de ces combinaisons mêmes, les principes d'identité, de raison suffisante, et résulter aussi la croyance à l'uniformité et à la stabilité de la nature. Cette croyance, en effet, « ressort de la connaissance expérimentale de la nature, ou est occasionnée par elle; ce n'est pas un principe original de l'esprit agissant antérieurement à cette connaissance, indépendamment d'elle, et nous amenant à présumer ou à anticiper l'uniformité; il naît de la connaissance de l'uniformité, et gagne de la force à mesure que cette connaissance s'accroît » (I, 293-294). Rien n'est plus simple.

N'oublions pas que la nature dont il est ici question est toute intérieure ou purement subjective. Il n'y a, dans ce premier volume, que l'hypothèse d'un monde extérieur. Mais d'où vient cette hypothèse elle-même et à quoi sert-elle? Pourquoi ces allusions répétées à des excitations du dehors et d'où tirons-nous la moindre notion de ce

dehors? En vérité, on croirait que l'auteur n'est dualiste que par respect humain et pour ne pas entrer en lutte avec le sens commun. Il rappelle lui-même ce mot d'Horace : *Interdum vulgus rectum videt.* Or le vulgaire n'est pas moniste. Il n'est pas non plus dualiste à la façon de notre auteur. Nous l'avons vu creuser un abîme si profond entre l'esprit et la matière, le mental et l'extra-mental, qu'il lui sera bien difficile de prouver rigoureusement l'existence d'un monde des corps, celle d'autres esprits finis comme le nôtre, et celle de Dieu. A ne considérer que les dates de publication de ses deux volumes, on serait autorisé à penser que le passage de la connaissance immédiate à la connaissance médiate a dû lui coûter beaucoup de peine. L'a-t-il du moins franchi et nous a-t-il donné une démonstration véritable de ces existences extra-mentales dont la première moitié de son œuvre tendrait plutôt à prouver l'inutilité?

La réponse à cette question, nous n'hésitons pas à le dire, est négative. Dans les 228 pages consacrées à la démonstration de ces existences extérieures à nous, on ne trouvera, mêlées à beaucoup de discussions intéressantes, que des affirmations gratuites, ou de simples appels au sens commun. Nulle part ne se rencontre une preuve digne de ce nom. Les arguments en faveur de l'existence de Dieu, en particulier, sont aussi enfantins qu'édifiants. Après les déclarations subjectivistes du premier volume, il n'y a pas d'inférence qui puisse nous transporter hors de notre esprit, et M. Walter a prononcé lui-même, dès le début de son second volume, une condamnation, dont il lui a été, par la suite, impossible d'affranchir sa doctrine : « Tracer, dit-il, une ligne de démarcation entre le subjectif et l'objectif, entre la sphère de la conscience et celle du dehors, c'est un problème antique et fondamental de la philosophie, qui malheureusement n'a pas reçu encore une solution capable d'obtenir un assentiment unanime, et c'est, sans contredit, une grave difficulté pour le dualisme » (II, p. 18).

Le dualisme, cependant, est la seule doctrine qui doive être admise pour vraie dans le domaine de notre expérience. Mais il faut l'entendre tout autrement que n'a fait le Rév. J. E. Walter. Elle ne consiste pas à introduire dans la conscience tout le matériel du monde sensible, et à prétendre ensuite que le monde sensible diffère tout de même du monde de la conscience, et que nous pouvons passer, par nous ne savons quelle inférence, de celui-ci à celui-là. Le dualisme véritable consiste à distinguer nettement le fait de connaître de ce qui est connu, l'idée de la sensation. Or l'idée, expression beaucoup plus précise que le mot conscience, consiste dans l'affirmation de quelque chose de différent d'elle-même qu'elle représente; par elle, qui est éminemment subjective, qui est le sujet, nous saisissons, sans le secours d'aucun raisonnement, les matériaux dont le monde objectif est formé, les sensations. Et les sensations, nous les connaissons immédiatement, comme quelque chose d'étranger, d'extérieur à nous. Ce dualisme se compose de deux termes inséparables, quoique dis-

tincts, et nous passons de l'un à l'autre sans intermédiaires.

Si, d'autre part, au lieu de gaspiller de véritables trésors d'érudition au service de ses préventions contre l'a-priorisme germanique, notre auteur avait songé à la nécessité de chercher quelles pouvaient bien être ces lois *a priori* qu'il juge lui-même, comme nous l'avons vu, indispensables à l'exercice de l'esprit, il se serait peut-être aperçu que ces lois sont, ou des conséquences ou des spécifications d'un seul principe. L'étude attentive de ce principe, à son tour l'aurait peut-être persuadé qu'il est la loi de nos idées ou de notre pensée, qu'il est inconciliable avec l'existence, dans notre monde empirique, d'aucune substance, et surtout d'une prétendue substance *cogitans et extensa*, comme il définit l'esprit, que ce monde se compose uniquement de phénomènes, disposés de manière à prendre, conformément à cette loi, l'apparence de corps ou d'esprit dont ils sont toute l'étoffe; mais que pour cette raison même, au-dessus de cette multiplicité changeante, qui ne contredit jamais le principe ou la loi de notre pensée, et jamais non plus ne s'y conforme parfaitement, nous devons concevoir Dieu, comme la substance unique, inconnaissable à la fois et au plus haut degré compréhensible.

Le principal tort de M. Walter est de méconnaître le plus grand mérite de Locke : celui d'avoir frayé la voie à Berkeley et à David Hume.

A. PENJON.

II. — Psychologie.

J. R. Angell. — PSYCHOLOGY : AN INTRODUCTORY STUDY OF THE STRUCTURE AND FUNCTION OF HUMAN CONSCIOUSNESS. In-12, New-York; H. Holt, 402 p.

Les États-Unis de l'Amérique du Nord sont très riches en Manuels de psychologie. A ceux de W. James, Baldwin, Ladd, Dewey, Titchener, Scripture (j'en oublie probablement) il faut joindre le nouveau volume de M. R. Angell, le professeur bien connu de l'Université de Chicago.

Nécessairement, tous ces traités se ressemblent un peu, traitant le même sujet et étant pénétrés du même esprit. Il suffira donc d'indiquer le plan général de l'ouvrage et la disposition des matières qui est très bien comprise.

Le préambule accoutumé traite de l'objet de la psychologie, de ses rapports avec la biologie, la philosophie de l'éducation, enfin de ses méthodes. L'auteur en mentionne trois : l'observation intérieure, l'observation objective directe (c'est-à-dire l'observation immédiate des autres individus) et l'expérimentation : il est à remarquer que, sous ce dernier titre, il ne comprend que les expériences de laboratoire, « qui sont simplement un système ingénieux pour soumettre l'observation

intérieure à un contrôle »; il ne dit rien de la méthode pathologique d'où il est certain pourtant que la psychologie a tiré de bons profits.

Le chapitre II étudie l'organisme psychophysique et le système nerveux dont-il retrace le développement ascendant depuis ses formes inférieures (astérie, etc.) jusqu'à l'homme, avec de nombreuses figures pour illustrer le sujet. Peut-être cette partie aurait pu être retranchée comme le font la plupart des traités, grands ou petits, récemment publiés. On peut remarquer en effet que dans les ouvrages de ce genre publiés il y a une vingtaine d'années, l'exposition anatomique et physiologique tient une très grande place (par exemple dans Wundt). Depuis elle s'est beaucoup rétrécie et le plus souvent a totalement disparu. Ce nouveau procédé est légitime, puisque les traités spéciaux sur le système nerveux sont là pour instruire au préalable les étudiants en psychologie. Ils doivent être munis de ces notions, mais elles ne font pas partie intégrante de la psychologie, pas plus que les notions de physique et de chimie biologique ne font partie d'un cours de physiologie, quoiqu'il soit indispensable pour le physiologiste de les connaître.

Nous entrons dans la psychologie proprement dite avec deux chapitres d'un caractère général qui paraissent bien placés en tête du volume. Le premier donne « une esquisse du rapport de la conscience avec l'action nerveuse », coordination, formation des habitudes qui sont étudiées avec plus de soin et de détail que dans la plupart des traités récents qui les mentionnent à peine. — Le second est consacré à l'attention, à la discrimination (discernement) et à l'association, c'est-à-dire à des processus généraux qui s'étendent à la vie mentale tout entière. L'étude sur l'attention est très substantielle et très complète dans sa brièveté. On y trouve résumés et condensés les principaux résultats de l'expérimentation, sans aucun abus des détails et des critiques au milieu desquels le débutant court risque de s'égarer.

Le chapitre consacré à la sensation (nombreuses figures) ne nous paraît guère comporter qu'une critique; c'est la brièveté excessive du passage qui traite des sensations kinesthétiques. Il est vrai que l'auteur revient plus loin (p. 369) sur la question du sentiment de l'effort. — Le chapitre suivant définit, analyse la perception et la suit dans son développement et sa fonction. L'une des idées les plus heureuses du livre à notre avis est d'avoir complété cette étude par un chapitre particulier ayant pour titre « Perception des relations de temps et d'espace »; Thèse antagoniste des nativistes et des empiristes. Angell admet que les deux camps opposés ont raison en une certaine mesure et une partie de ce chapitre a pour but de justifier cette assertion. Dans un chapitre consacré au temps, étude du « specious present », de la base nerveuse et physiologique de l'appréhension des rapports dans la durée.

Sous le titre de l'Imagination reproductive et productive est inclus l'exposé des associations successives d'images qui est assez court (à compléter par un autre passage, p. 69 et suiv.). On n'accusera pas l'auteur

de verser dans l'associationisme, tandis qu'il insiste au contraire sur la genèse, la fonction et l'éducation de l' « Imagery, » c'est-à-dire, la naissance et la réviviscence des images. Elle est en rapports intimes avec l'activité perceptive; elle en sort mais réagit sur elle, car nous percevons avec plus de fraîcheur et de vivacité les objets et qualités dont nous possédons des images distinctes.

Le chapitre sur la Mémoire est un bon résumé de recherches sur ses conditions psychophysiques, son développement, sur les méthodes logiques pour « mémoriser » les systèmes mnémoniques, les variétés dans le rappel des souvenirs. Nous regrettons que M. Angell n'ait fait qu'effleurer le problème de la reconnaissance, qui a donné lieu dans ces derniers temps à beaucoup d'explications dont quelques-unes se réclament de l'expérimentation, à tort ou à raison.

Nous passons aux concepts. Pour l'auteur, la propriété fondamentale de l'intelligence consiste dans la connaissance et l'emploi des significations (*meanings*). « La signification est l'essence même de l'idée. » Suit une analyse de l'opération qui constitue les concepts et de leurs rapports avec l'image et l'idée générique. Tout concept enveloppe en apparence une image; mais quelque image que nous employions, c'est la signification spécifique que nous y attachons qui en fait un concept. Quoique Angell expose assez longuement l'évolution des idées générales, leur « pétrification », etc., il ne semble pas insister suffisamment sur le rôle capital du langage en ce qui concerne cette fonction. Quant au processus nerveux qui lui correspond on doit reconnaître qu'actuellement il est à peu près inconnu. — Deux chapitres sur le jugement et les diverses formes du raisonnement complètent cette étude des processus logiques de l'esprit. L'auteur suit donc l'ordre généralement admis par les logiciens, quoique, du point de vue de la psychologie, il semble plus légitime d'admettre avec beaucoup d'auteurs contemporains que le concept doit être considéré en réalité comme le résultat d'un jugement, qui est ainsi l'opération antérieure et primitive.

Les manifestations de la vie affective sont étudiées (p. 256-340) et avec plus de détails que dans la plupart des traités similaires. Sous ce titre, Angell examine : 1° les états affectifs proprement dits (*Affections*); 2° les instincts et impulsions. En ce qui concerne « l'affection », l'auteur la considère dans ses rapports avec les sensations (leur durée, leur intensité, leur étendue), la mémoire, l'imagination et le raisonnement. En ce qui concerne les instincts, il faut reconnaître qu'une bonne partie de leur étude est consacrée aux réflexes et à la psychologie animale : modification et suppression des instincts, etc. Sur le problème de leur origine, l'auteur expose les deux théories rivales qui la trouvent, l'une dans les réflexes (Spencer, Weismann), l'autre dans l'intelligence déchue (*lapsed*) comme Cope. Il expose aussi la thèse plus récente de Baldwin sur la sélection organique (p. 292 et suiv.). Quant à l'énumération des instincts, « les plus importants chez l'homme »,

elle est faite d'une manière un peu lâche et, à ce qu'il semble, sans prétention à être complète.

Suivent deux chapitres sur la nature et la théorie générale de l'émotion. L'auteur incline vers la solution proposée par Dewey qui combine l'hypothèse darwinienne avec celle de James-Lange. La voici sous une forme sommaire : Le sentiment particulier qui différencie chaque émotion d'une autre émotion est dû primitivement aux réactions différentes que suscitent les divers objets. Ces réactions à leur tour sont déterminées par des circonstances qui peuvent se perdre à l'infini dans la lointaine histoire de la race ; mais dans chaque cas, pour aboutir, elles exigeaient des formes spéciales de coordination. Les coordinations étaient nécessairement utiles et tendaient ainsi à se fixer sous forme d'héritage organique. Toute réaction émotionnelle représente donc la survivance d'actes originellement utiles sous une forme directe, physiologique, ou sous une forme indirecte, biologique et sociale (p. 328).

Les chapitres consacrés à la volonté sont remarquables surtout par le soin de l'auteur à la suivre minutieusement dans toute son évolution : d'abord les principaux types de connexion entre les éléments idéo-sensoriels, puis la transition des mouvements produits par hasard aux mouvements coordonnés, le premier succès accidentel, le plaisir qu'il procure, les progrès qui le suivent, l'élimination des mouvements inutiles, le contrôle exercé par l'idée, l'imitation, etc.. Par contre, les rapports de la volition avec le caractère sont beaucoup trop brièvement esquissés et l'on ne trouve même aucune indication sur les principales formes du caractère.

Le livre se termine par un chapitre sur le moi et la conscience de l'identité personnelle, avec quelques remarques courtes, mais suffisantes pour un Manuel, sur les troubles grands ou petits de la personnalité. Signalons, en finissant, deux pages très judicieuses sur les notions obscures de subconscient et d'inconscient. Pris dans leur ensemble, les facteurs *subconscients* forment une portion très respectable de notre personnalité totale ; ils rendent compte de beaucoup d'impressions ou sentiments irraisonnés, de beaucoup d'idées inattendues ; c'est un champ qui ouvre la route à une région d'entière non-conscience. Quant à l'*inconscient*, « on en a fait pendant ces dernières années la grande panacée pour toutes les difficultés psychologiques et philosophiques. Tout ce qui ne peut s'expliquer autrement peut être expliqué par l'action de l'inconscient. Les faits désignés sous les noms de télépathie, clairvoyance, *crystal gazing*, hypnotisme et tous les phénomènes de spiritisme, non moins que les perplexités métaphysiques sur la personnalité, l'esprit, la matière et leurs rapports, ont été traités par cet élixir universel de l'inconscient ». Le terme inconscient, ajoute l'auteur, a deux emplois propres en psychologie. L'un est négatif : c'est un concept-limite par rapport à toutes les formes de la conscience ; tout ce qui n'est pas conscient est inconscient. L'autre est positif et

est pratiquement synonyme de physiologique : il affirme simplement certaines activités nerveuses qui n'ont pas de contre-partie dans la conscience. Ce n'est plus une énigme, mais un terme plus ou moins convenable pour désigner ces « actions nerveuses marginales » qui évidemment modifient nos réactions, sans toutefois procurer un changement mental appréciable.

En résumé, ce livre est substantiel, sans abus de notes, de références, de descriptions d'expériences. Toutes les parties sont traitées avec un soin égal et beaucoup de clarté. Peut-être, en quelques endroits assez rares, on pourrait désirer plus d'enchaînement dans l'exposition, qui devient parfois un peu fragmentaire. Ce qu'il faut louer sans réserve, c'est l'absence de parti pris dogmatique dans un sens ou dans un autre. On sent que l'auteur, qui a une connaissance sérieuse de toutes les questions et qui les traite toutes avec compétence, se propose uniquement d'instruire en psychologie, non de se servir de la psychologie pour établir franchement ou subrepticement une doctrine philosophique qui a ses préférences. Il s'est proposé de faire une œuvre objective et il y a réussi.

Th. Ribot.

Traité de pathologie mentale publié sous la direction de **G. Ballet**. par **D. Anglade**, **L. Araud**, **H. Colin**, **A. Dutil**, **J. Roubinowitch**, **J. Séglas**, **Ch. Vallon**. Paris, Octave Doin, 1903, 1 600 p., 215 fig. et 6 planches hors texte.

Dans un chapitre d'introduction, G. Ballet définit la *pathologie mentale* et trace le plan de l'ouvrage. La pathologie mentale étudie les maladies de l'esprit, considéré non comme une entité, mais « comme une expression synthétique qui désigne l'ensemble des fonctions ressortissant à l'écorce du cerveau ». Son domaine ne comprend pas seulement les affections à caractère antisocial qui s'observent dans les Asiles et dont l'ensemble constitue l'aliénation mentale. Tous les délires, quelle que soit leur durée, tous les troubles de l'émotivité et de la volonté (doutes et phobies des neurasthéniques, aboulie des hystériques) lui appartiennent de plein droit. Leur description trouvera donc sa place dans ce Traité. Cependant on se conformera à l'usage qui est de laisser en dehors de la pathologie mentale l'étude de certaines affections du cortex, telles que les aphasies, les anesthésies et les paralysies corticales, bien que l'auteur reconnaisse que cette limitation est « plus arbitraire que naturelle » et tient exclusivement à des raisons d'ordre pratique. Quand on se place à un point de vue purement psychologique en effet, on ne peut constater entre une aphasie, une anesthésie et une paralysie corticale d'une part et une véritable psychose d'autre part, aucune différence spécifique.

Ainsi définie, la pathologie mentale doit-elle être considérée comme la pathologie de certaines régions limitées de l'écorce? En d'autres

termes, existe-t-il, comme l'enseigne Flechzig, de véritables centres intellectuels (centres d'association opposés aux centres de projection)? Sans être absolument affirmatif, l'auteur paraît incliner vers une réponse négative. « Il est vraisemblable, écrit-il, que la plus grande partie de l'écorce et peut-être toute l'écorce, concourt dans une certaine mesure à l'exercice de l'intelligence; au moins actuellement on n'est pas en droit de dire qu'il n'en est pas ainsi. »

G. Ballet expose ensuite d'une façon rapide les principes sur lesquels repose la classification adoptée dans l'ouvrage. Cette classification « n'a d'autres prétentions que d'être une sorte de table des matières où l'on a cherché à ordonner ces dernières d'après leurs tendances de nature et leurs affinités étiologiques ». L'évolution rapide de la pathologie mentale ne permet que des classifications d'attente. Il faut savoir s'en contenter.

Le *Traité de pathologie mentale* se compose de dix livres. Tous n'ont pas, évidemment, le même intérêt psychologique.

Livre I. — Historique de la pathologie mentale par *G. Ballet*. Étiologie générale par *Anglade*. — Séméiologie générale des maladies mentales par *Séglas*. Ce dernier chapitre comprend notamment une étude très complète et très claire des troubles du langage chez les aliénés.

Livre II. — Syndromes mentaux, manie par *Anglade*, mélancolie par *Anglade* et *G. Ballet*.

Livre III. — Intoxications et infections par *Roubinowitch*. Étude intéressante sur l'étiologie de l'alcoolisme. Documentation bibliographique très complète.

Livre IV. — Psychoses constitutionnelles par *Arnaud*. Cet important article (332 p.) englobe toutes les maladies que l'on rattache habituellement, de près ou de loin, à la prédisposition, et le nombre en est grand. Aussi trouvons-nous dans le groupe ainsi constitué des éléments un peu hétérogènes. Voici, du reste, le programme que l'auteur nous présente sous forme de tableau :

Psychoses constitutionnelles :

I. Chez les sujets à *prédisposition latente*, pouvant être considérés comme normaux avant le développement de la psychose (sujets à développement organo-psychique complet des Allemands).	1° Délires systématisés primitifs aigus et chroniques. 2° Folies périodiques et circulaires.	
II. Chez les sujets à *prédisposition apparente*, anormaux avant même l'apparition de la psychose (développement organo-psychique incomplet).	1° Obsessions, impulsions. 2° Folies morales, folies raisonnantes. 3° Délires.	Manie et mélancolie raisonnantes. Délires d'emblée, bouffées. Persécutés-persécuteurs. Certaines autres formes de délire systématisé. (Originel).

Nous nous arrêterons un instant aux *obsessions*, étudiées sous le nom de « États morbides intermittents de l'émotivité et de la volonté. »

L'obsession est constituée par deux éléments : un élément affectif, l'émotion, et un élément intellectuel, l'idée fixe. Lequel de ces deux éléments doit être considéré comme fondamental? En d'autres termes, quelle est, se demande l'auteur, la « cause première » de l'obsession, l'émotion ou l'idée? Il n'y a point, nous dit-il, à cet égard de règle absolue. « La cause des obsessions est variable suivant les cas : tantôt c'est dans les phénomènes organiques de l'émotion qu'il faut la chercher, et c'est tantôt dans l'idée. Mais, à notre avis, l'émotion et l'idée ne forment que la *cause déterminante* de l'obsession, ni l'une ni l'autre ne nous en donnent la *cause réelle et profonde*, parce qu'elles n'expliquent ni les obsessions pourtant si fréquentes qui restent à l'état faible, ni l'état obsédant, antécédent et substratum des obsessions caractérisées. Pour que les tendances obsédantes se fixent en des idées précises, il est nécessaire qu'il existe un trouble préalable du dynamisme mental. L'émotion ne fournissant pas la raison suffisante de ce trouble, il reste à invoquer une autre condition, un peu trop négligée et qui me semble avoir dans l'obsession une importance capitale : cette condition est réalisée par une *lésion de la volonté*. »

Sans méconnaître l'importance des troubles volontaires dans la genèse de l'obsession, il nous paraît difficile de reléguer ainsi au second plan les troubles affectifs. Tout d'abord, au point de vue clinique, s'il est incontestable que tous les obsédés sont toujours, même en dehors de leurs crises, des abouliques, il est tout aussi incontestable qu'ils sont aussi des émotifs. D'autre part, au point de vue psychologique, il ne semble pas que l'on puisse dissocier les manifestations volontaires et les manifestations affectives, au point de subordonner les secondes aux premières et de dire que, dans l'obsession, « l'émotivité n'est vraisemblablement elle-même qu'une conséquence de l'aboulie ». Affectivité et volonté, sentiment et action sont étroitement solidaires et intimement unis : de là l'importance primordiale du sentiment dans notre vie psychologique, importance si bien mise en lumière par les travaux de Ribot. Si l'on veut faire du trouble volontaire le fondement de l'obsession, il ne faut pas, croyons-nous, l'opposer au trouble de l'affectivité, autrement dit il faut prendre le mot *volonté* dans le sens très large où l'emploie Schopenhauer : « vouloir, c'est désirer, aspirer, fuir, espérer, craindre, aimer, haïr; en un mot, c'est tout ce qui constitue directement notre bien ou notre mal, notre plaisir ou notre peine. » « Volonté » devient ainsi synonyme de « tendance » et comporte un élément affectif et un élément actif dont les altérations doivent toujours marcher de pair.

L'article sur les psychopathies constitutionnelles se termine par une étude rapide des « démences vésaniques » dans lesquelles sont englobées les « démences précoces ». Quelle que soit l'opinion que

l'on professe sur la nature de ces états d'affaiblissement intellectuel et quelle que soit la dénomination qu'on leur attribue, leur intérêt clinique et psychologique est tel, que l'on regrette un peu de les voir occuper dans un travail aussi important une place aussi limitée.

Livre V. — Les névroses : L'hystérie par *Colin*. On trouvera dans cet article un exposé très bien fait des considérations qui ont conduit les auteurs modernes à considérer l'hystérie comme une maladie essentiellement psychique. — La neurasthénie, chapitre forcément un peu restreint puisque les obsessions qui ont avec la neurasthénie des rapports si étroits ont été étudiées dans les psychoses constitutionnelles; l'épilepsie, la maladie de Parkinson, les chorées par *Dutil*.

Livre VI. — Psychoses organiques par *Dupré*. Ce chapitre comprend la paralysie générale et les démences dites organiques (démence sénile, démence par artério-sclérose, etc.). Cet article constitue non seulement une admirable étude clinique, mais en même temps une étude de psychologie morbide d'un haut intérêt. Nous ne pouvons résister au plaisir de citer une belle page de l'avant-propos qui montre bien avec quelle ampleur de vue l'auteur envisage les problèmes de psychiatrie.

« L'activité mentale doit être considérée comme le résultat complexe d'une série continue de réactions, entre des processus de plus en plus simples, au fur et à mesure qu'on remonte vers leurs origines, et qui se réduisent en dernière analyse, eux-mêmes, à l'association d'énergies élémentaires empruntées aux sources primitives de l'activité cérébrale. Ces sources sont représentées, pour l'intelligence, par les réservoirs d'images, de complexus d'images (territoires sensoriels et sensitivo-moteurs) et de clichés verbaux symboliques (territoires du langage intérieur); pour les sentiments et la volonté par le fonds organique des tendances individuelles, incessamment transmises de l'ensemble des viscères aux centres nerveux, dont elles règlent le ton affectif, mesurent l'énergie volontaire et orientent l'activité générale.

« L'édifice psychique repose donc par sa base sur les territoires cénesthésiques, sensitivo-moteurs et sensoriels communs, où sont accumulés, comme les matières premières des fondations, les dépôts de la perception corticale de l'organisme et du monde extérieur. De ces premières assises concrètes, l'édifice s'élève progressivement, d'étage en étage, d'abord par l'apparition des centres sensoriels verbaux, dont l'activité symbolique simplifie, allège et accélère le travail de la pensée; ensuite, par le perfectionnement de l'activité associative qui opère sur des combinaisons de plus en plus complexes, tandis que, grâce au langage intérieur, cette algèbre des valeurs psychiques, ces combinaisons deviennent de plus en plus faciles à représenter, à conserver et à utiliser dans de nouvelles opérations mentales.

« Enfin, grâce à une sélection qui s'opère spontanément parmi les acquisitions psychiques, et qui aboutit au dépôt, dans les couches

sous-conscientes, des conquêtes définitives et des systèmes fixés, grâce à l'apparition de l'automatisme psychologique, l'esprit, constructeur infatigable, entreprend sur ces assises supérieures des édifications nouvelles, et s'élance ainsi jusqu'aux abstractions philosophiques, jusqu'aux plus hautes conceptions esthétiques et morales, jusqu'à ces manifestations supérieures de l'intelligence et du sentiment, qui représentent le véritable couronnement de l'évolution psychique. »

Livre VII. – Idiotie par *Roubinowitch.*

Livre VIII. — Troubles mentaux liés à l'insuffisance du corps thyroïde par *Roubinowitch.* — Goitre exophtalmique par *Dutil.*

Livre IX. — Notions générales sur le traitement des affections mentales par *Anglade.* L'auteur recommande avec raison l'emploi de la rééducation morale dont l'efficacité est incontestable dans un grand nombre de cas.

Livre X. — Pathologie mentale au point de vue judiciaire. Les questions traitées dans cet article sont d'ordre pratique. L'auteur en a notablement rehaussé l'intérêt en donnant à cette partie de l'ouvrage un caractère essentiellement objectif et surtout en y introduisant, sous forme de rapports médico-légaux, bon nombre d'observations intéressantes.

J. Rogues de Fursac.

Antonio Marchesini. — L'imaginazione creatrice nella filosofia. Analisi storico-critica. 131 p., in-8°, B. Paravia p., T.-Roma.

Précédé de quelques lignes de préface où M. Ardigó le présente au public et adresse quelques éloges à l'auteur, le livre de M. Marchesini comprend une introduction, deux parties et une conclusion. L'introduction pose la question et prépare le livre. M. Marchesini, désirant étudier le rôle de l'imagination, se propose d'examiner brièvement l'histoire de la pensée humaine. Il veut en tirer des lumières qui éclairent la question de la valeur du fait concret en philosophie par rapport aux anticipations et aux constructions de l'imagination.

La première partie est consacrée à l'imagination et à son rôle général dans le mythe et la philosophie. Dans le premier chapitre l'auteur étudie en s'aidant des travaux des psychologues contemporains la théorie de l'imagination. Dans les deux chapitres suivants il étudie plus spécialement son intervention dans la formation des mythes et des philosophies. Il a recours à la loi des trois états d'Auguste Comte et y propose une modification. Il distingue quatre stades : 1° le stade mythologique (naturaliste et anthropomorphique) ; 2° le stade théologique, 3° le stade philosophico-métaphysique, et 4° le stable philosophico-positif ou scientifique.

Du premier au dernier le rôle de l'imagination va en diminuant à

mesure qu'augmente, au contraire, le rôle de la perception et de l'expérience. Mais il ne s'annule pas. Si la perception du réel est le fondement et la matière de la science, il ne faut pas en conclure que, dans la science, le pouvoir de l'imagination disparaisse. C'est l'imagination créatrice, en effet, qui nous donne l'invention et la découverte, éléments essentiels du progrès scientifique. Seulement l'imagination agit de plus en plus en conformité avec les autres formes de l'activité mentale. « Penser scientifiquement, c'est, en fait, éliminer ces formes d'imagination ou de construction qui ne trouvent pas dans la réalité une justification suffisante. »

M. Marchesini étudie aussi les rapports de la philosophie avec la religion et l'art. L'art est plus près de la religion, le philosophe crée comme l'artiste, mais leurs œuvres se distinguent par la direction diverse et la forme des esprits qui les créent. L'imagination du philosophe se distingue donc de celle qui inspire l'art et la religion. Cependant l'imagination du philosophe dépasse parfois les bornes que la perception du fait impose ou conseille, et faire attribuer une valeur positive et rationnelle à des intuitions qui ne la comportent pas. D'ailleurs les facteurs des conceptions philosophiques, la raison, le sentiment et l'imagination varient selon les systèmes. Mais il faut que le philosophe apprenne à discipliner sa raison dans le sens positif.

Dans la seconde partie, l'auteur fait une brève revue des problèmes et des solutions philosophiques au point de vue de son sujet spécial. Il étudie d'abord l'imagination créatrice dans la solution du problème cosmologique, dans les théories de la création, de l'émanation et de l'évolution, puis dans les solutions du problème ontologique. Il examine alors le dualisme, l'idéalisme (divisé en idéalisme proprement dit, idéalisme conceptualiste, idéalisme animiste et idéalisme indéterministe), le matérialisme et le positivisme. En troisième, lieu il étudie l'imagination créatrice dans la solution du problème de l'éthique. Les solutions de ce problème varient en correspondant aux variations des solutions du problème cosmo-ontologique. Quand l'imagination prédomine dans la conception de l'univers, elle prédomine aussi dans l'éthique, et M. Marchesini considère successivement la morale *a priori*, la morale intuitive et la morale inductive, espèces diverses selon la méthode suivie. Enfin vient l'étude de l'imagination créatrice dans la solution du problème pédagogique au point de vue de la personnalité individuelle. L'auteur examine le formalisme et le réalisme dans la pédagogie. Le formalisme pédagogique dérive, d'après lui du concept substantialiste de la personnalité. La pédagogie moderne est caractérisée, au contraire, par la méthode réaliste, par laquelle on analyse le mécanisme psychique des différentes personnalités et l'on adapte l'enseignement à la capacité individuelle.

M. Marchesini conclut, de sa course rapide à travers l'histoire de la pensée, que *la valeur objective des doctrines philosophiques est en*

raison directe de l'empire de la perception et en raison inverse de l'empire de l'imagination. La perception est l'*impératif logique* de la philosophie comme de la science proprement dite; en d'autres termes, ce qu'on appelle expérience, un mot dont on abuse souvent et que l'on met comme étiquette à des systèmes où l'imagination domine, doit avoir son fondement dans la perception concrète; « elle doit être l'effet direct et normalement nécessaire de la cause objective qui se manifeste dans le phénomène immédiat de la *perception* ». Sans cela le travail de l'esprit n'a qu'une valeur subjective.

« La vérité est l'œuvre de la pensée, hors de laquelle le vrai, comme tel, n'existe pas. Mais c'est une œuvre vaine et illusoire que de fonder la création du vrai sur cette forme de l'activité de l'esprit qu'est l'imagination : le vrai se crée avec la perception et avec l'induction : en somme... le vrai se *crée* quand il se *découvre*. »

Le petit livre de M. Marchesini est généralement clair, simple et judicieux, un peu trop simple peut-être. La perception et l'imagination ne s'opposent pas absolument et il y a de l'imagination dans la perception, s'il y a aussi des résidus de la perception dans l'image.

Fr. P.

J.-A. Sikorsky. — 1. Sbornik naoutschno-littératournich statieï; 2. Vseobstchaï psykhologuia s physionomikoï, 5 vol. in-8°. Kiev, 1905.

I. M. Sikorsky vient de réunir en cinq volumes les études qu'il a publiées dans diverses revues et qui ont trait aux questions de psychologie générale, d'éducation, d'hygiène psychique, etc. C'est une véritable petite encyclopédie appelée à rendre service au public lettré. Il y a de tout : pages consacrées à l'éducation des enfants, à la psychologie des alcooliques, des grands hommes, etc.

Dans le premier volume de son ouvrage, M. Sikorsky *affirme* que la puissance créatrice du romancier Tourguéniev s'explique par la richesse des commissures que l'autopsie a constatées dans son cerveau. Or, cela ne peut être qu'une hypothèse, car, malgré les progrès que la science de la structure cérébrale a faits dans ces dernières années, nous ne savons pas encore l'influence exacte qu'exercent sur l'intelligence les particularités du cerveau. Par exemple, c'était une opinion très répandue autrefois que la partie frontale du cerveau peut servir de mesure pour la capacité intellectuelle, qu'il faut chercher ici le siège de l'activité supérieure de l'esprit. D'après les recherches de Flechsig, il se trouve en effet un centre intellectuel dans la partie frontale; cependant il y a encore à côté plusieurs autres centres de la pensée, entre autres un centre particulièrement étendu placé sous la protubérance du sommet de la tête. Et on constate que ce centre intellectuel situé à la région postérieure du sommet de la tête se distingue par un développement particulièrement fort chez tous les hommes

véritablement géniaux dont le cerveau a été étudié jusqu'à présent. Somme toute, nous ne savons pas encore si le génie tient à une structure particulière du cerveau ou bien à une irritation particulière, à une prédisposition, c'est-à-dire à des facteurs chimiques[1]. Flechsig soutient la première opinion.

II. Le second ouvrage de M. Sikorsky possède le même caractère encyclopédique. Sa particularité, c'est d'être richement illustré. Dans la pensée de l'auteur, « ces illustrations sont destinées à peindre les formes et les manifestations intérieures par lesquelles se révèlent les aits psychologiques ». Les œuvres d'art des artistes célèbres permettent à M. Sikorsky d'étudier « la physionomie » au point de vue psychologique et dans ses rapports avec l'état moral et social de l'individu. Ainsi, il analyse l'expression de l'étonnement d'après la *Cène* de Léonard de Vinci et la modestie et la vanité d'après l'autre chef-d'œuvre du même artiste : *Modestie* et *Vanité*; etc. Il va de la sorte des sensations, des expressions, des sentiments et états intellectuels les plus simples aux plus complexes. Les observations de M. Sikorsky ne sont jamais développées, elles sont trop hâtives. Il consacre souvent quelques lignes, presque quelques mots aux sujets les plus intéressants. Page 522 : « La physionomie du savant exprime la plasticité, la possession de soi, la profondeur de la pensée ». Deux pages sont consacrées à la psychologie des Français. « Les sentiments des Français sont caractérisés par leur profondeur et leur force d'expression. Les actes de la raison et de la volonté même ne sont pas exempts chez eux d'une forme émotive. D'où la vivacité, le pittoresque de la pensée. La volonté des Français ne représente pas une force aveugle, elle est souple et se plie aux circonstances. Sensibilité. Solidarité. Altruisme. Abnégation. Les sentiments humanitaires les empêchent d'être colonisateurs. La colonisation demande des actes de violence, de mépris ou au moins un dédain pour les races inférieures dont le Français n'est pas capable. » Les ouvrages de M. Fouillée : *La psychologie du peuple français* et l'*Esquisse psychologique des peuples européens* sont connus de M. Sikorsky. Il est en général très au courant des travaux scientifiques européens et il sait en faire profiter les lecteurs russes.

O. L.

III. — Sociologie.

D. Draghicesco. — LE PROBLÈME DU DÉTERMINISME SOCIAL. DÉTERMINISME BIOLOGIQUE ET DÉTERMINISME SOCIAL. Paris, Edition de la Grande France, 1903, 1 vol., 99 p.

Le volume de M. D. est une bonne dissertation sur le déterminisme

1. Voir *La Psychologie des romanciers russes du XIXe siècle*, par OSSIP-LOURIÉ (chapitre sur Tourguéniev), Paris, 1905, F. Alcan.

social, avec une assez grande richesse de documents. L'auteur examine la position scientifique du problème biologique et celle du déterminisme social. Il analyse, dans une première partie, la réalité éthico-sociale, la réalité naturelle et la conception des termes épiphénomène et phénomène dans les phénomènes sociaux, ou considérés comme tels; dans une seconde partie, il s'occupe des rapports qui peuvent exister entre l'hérédité sociale et l'hérédité biologique.

La conclusion de la discussion théorique de l'auteur peut se résumer dans ces quelques propositions. Le déterminisme éthico-social est quelque chose de réel qui n'est « compromis ni par les lois naturelles et biologiques, c'est-à-dire la sélection naturelle et l'instinct, ni par l'accusation d'épiphénoménalité, ni enfin par la loi de l'hérédité physiologique ». L'élément concret, la substance de ce déterminisme est « l'acte de conscience ». Il existe des lois sociales, il existe un déterminisme social et nous nous trouvons actuellement dans une époque de transition, de dialectique entre ces deux déterminismes; le déterminisme social remportera la victoire. L'auteur croit à la possibilité de la réalisation intégrale de l'évolution sociale.

L'argumentation de M. D. est ingénieuse, elle est instructive et ses conclusions sont dignes du sociologue le plus hardi, mais malheureusement tous les chainons de sa documentation sont des faits discutables et à tel point qu'on regrette souvent sa laborieuse conception. La conception des phénomènes biologiques est heureusement mieux comprise par lui que par la généralité des sociologues, mais elle laisse sensiblement à désirer. Signalons pourtant dans son travail une tendance manifeste à faire attention aux données psychologiques et à montrer leur importance dans la construction des hypothèses sociologiques.

Je serais tout disposé à louer la valeur, incontestable d'ailleurs, de ce travail si je parlais en sociologue, mais je feuillette son volume et je constate à chaque pas des affirmations trop rapides; les conceptions de l'instinct, de la personnalité, de la sensibilité, de la création intellectuelle sont considérées sous un angle trop simple et trop schématique. Est-ce l'école sociologique qui le désire? On pourra écrire des bibliothèques de sociologie, et on n'arrivera jamais à autre chose qu'à des affirmations catégoriques mais gratuites, avant de connaître la structure mentale intime des phénomènes psychologiques, la seule source, le domaine le plus important, et capital de toute question sociale.

Je ne viens pas chercher querelle à M. D., car j'aime son livre malgré ses défauts; je tiens à relever certains faits discutables ou faibles de ses points de défense et de ses thèses favorites. Sa monographie est une bonne promesse pour ses futurs travaux.

Ajoutons encore que le livre de M. D. peut être considéré comme une des meilleures synthèses du problème du déterminisme social et on la consultera toujours avec profit. N. VASCHIDE.

Thomas Dragu. — L'INFRACTION, PHÉNOMÈNE SOCIAL. *Essai de sociologie criminelle.* Paris, H. Jouve, 1903, 1 vol., 221 p.

Le travail de M. T. D. est une excellente contribution à la connaissance de « l'infraction », qui ne peut être qu'une conséquence exclusivement sociale. Dans une première partie, l'auteur expose les diverses explications du criminel et du crime et nous trouvons brièvement, trop brièvement peut-être, exposées les hypothèses et les théories de Lombroso, Onanoff et Blocq, Dallemagne, Féré, Garofalo, Tarde, Lacassagne, etc. Il les divise en explications biologiques, explications psychologiques (la théorie de M. Enrico Ferri), et explications sociales (Lacassagne, Gumplowicz, Richard, Manouvrier). Dans une deuxième partie on examine les conceptions des termes : crime, délit et contravention ; la notion du crime n'englobe pas toutes les infractions comme on croit habituellement, mais elle n'est qu'une partie de la grande famille des infractions sociales. La troisième partie concerne le criminel et l'infraction en elle-même; l'infraction est un phénomène social, et le seul moyen pour lutter contre elle c'est, de l'avis de l'auteur, l'éducation intégrale des hommes.

M. Thomas Dragu est pénétré d'un grand souffle d'humanitarisme et conclut en souhaitant qu'à la place du fétichisme brutal de nos ancêtres, les sociétés préfèrent le *fétichisme humain*; on remplacera tous les dieux fantômes par des dieux vivants; les hommes, maitres d'eux-mêmes, pacifiques, ayant pour ennemi commun la nature. Sa conclusion est presque une profession de foi de la religion de l'humanitarisme. Belle conception, chimérique, hélas! quand, dans les sociétés les plus civilisées, l'intelligence sert à peine à quelque chose.

N. VASCHIDE.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.
T. XXXI.

C. Rieger. *Sur les états musculaires.* — R. fait remarquer que l'étude des conditions dans lesquelles agissent les muscles, bien que paraissant appartenir à la physiologie pure, est de nature à ouvrir des perspectives sur les causes de la fatigue, et sur l'appréciation subjective des poids, et que, à ce double titre, elle est intéressante pour la psychologie. D'ailleurs, c'est par des considérations psychologiques qu'il a été amené à étudier les états musculaires : si nous voulons affirmer quelque chose sur la façon dont nous apprécions les poids, nous devons savoir d'abord comment ils agissent sur nos membres; le problème posé par Fechner implique d'abord la solution d'un problème physiologique. En un mot, il s'agit de savoir si notre jugement sur les poids objectifs dépend des états musculaires provoqués par les poids, ou des poids eux-mêmes, ou plutôt comment il dépend des uns et des autres. — Les observations et les expériences de R. se sont prolongées depuis une vingtaine d'années, et l'ont conduit à cette opinion que les muscles sont simplement des bandes élastiques, dont le pouvoir de traction est exclusivement déterminé par leur longueur et leur température. — En ce qui concerne la longueur, le muscle, toutes choses égales d'ailleurs, possède une force de traction beaucoup plus grande lorsqu'il est long que lorsqu'il est court : cela résulte très clairement d'ingénieuses expériences. A cette propriété des muscles se rattache ce fait, que dans toutes les parties du corps il existe des arrangements grâce auxquels, dans les mouvements des membres, les muscles ne deviennent pas trop courts et par suite ne perdent pas une trop grande partie de leur force élastique. — Dans d'autres expériences, on compare, au moyen de l'inscription graphique, le mouvement d'une jambe vivante, placée dans un appareil et soutenue par des contrepoids que l'on peut faire varier par 200, 400 g., etc., avec le mouvement d'une jambe artificielle (en bois et fer) placée dans les mêmes conditions : les graphiques font voir que la jambe artificielle, chaque fois qu'on modifie les contrepoids, n'atteint la position de repos qu'après des oscillations passablement étendues : la jambe vivante, au contraire, ne montre point de pareilles oscillations. Les muscles réfrènent donc la tendance à l'oscillation déterminée par des causes mécaniques, et cette action frénatrice (*Bremsung*) est due à l'élasticité musculaire. D'autres expériences montrent que les muscles se com-

portent à ce point de vue comme des bandes de caoutchouc. — De plus, la force élastique d'un muscle dépend non seulement de sa longueur actuelle, mais aussi de la longueur qu'il avait au moment où il a commencé à agir : cette force élastique est plus grande si le muscle était plus court, elle est plus petite si le muscle était plus long. — On remarquera que R. ne parle point de *contractions* des muscles : il n'emploie jamais ce terme, dans lequel il voit une source de confusions. (*A suivre.*)

Th. Lipps. *Suite des controverses psychologiques.* — Witasek (*Zeitschrift*, etc., t. XIX), puis Benussi (*ibid.*, t. XXIX), ont soutenu qu'il est impossible d'expliquer les illusions géométriques-optiques en les réduisant à des illusions du jugement, et que par conséquent la théorie de L. sur ces illusions est inacceptable. L. interprète ces expériences et y trouve une confirmation frappante de sa théorie. — Il passe ensuite à des remarques sur la psychologie des hypothèses, de Meinong.

M. Sachs et J. Meller. *Recherches sur la localisation par la vue et le toucher, le corps étant incliné autour d'un axe sagittal.* — Suite de recherches publiées par les mêmes auteurs dans *Gräfe's Archiv* (52-3), sur la localisation visuelle, la tête étant inclinée sur l'épaule. Il s'agit maintenant d'étudier la localisation par le toucher (une tige métallique est verticale, ou bien inclinée à droite et à gauche de la verticale, et le sujet doit en apprécier la position), et par la vue (la tige est remplacée par une fente brillante). Trois cas : la tête est inclinée, le corps reste droit; le corps est incliné, la tête reste droite; la tête et le corps sont inclinés en même temps et de la même façon. Résultats : lorsque la tête est inclinée à gauche (de 30°), la verticale apparente, pour la vue et pour le toucher, est en réalité inclinée à droite, moins pour la vue que pour le toucher; lorsque le corps seul est incliné à gauche (de 30°), la verticale apparente est inclinée aussi à gauche, mais plus pour la vue que pour le toucher; lorsque la tête et le corps sont inclinés à gauche (toujours de 30°), la verticale est inclinée à gauche pour le toucher et à droite pour la vue. De ces expériences, les auteurs concluent que la direction de la verticale optique est influencée d'une façon prépondérante par l'inclinaison de la tête, tandis que celle de la verticale tactile (ou haptique) l'est par l'inclison du corps.

E. Wiersma. *Recherches sur les oscillations de l'attention.* — Continuation des recherches de W. sur les temps de perceptibilité des excitations voisines du seuil, généralement au moyen de la montre placée à une distance où l'on entend avec quelque difficulté, et par suite d'une manière intermittente. Les expériences sont maintenant faites sur des malades : des hystériques, un mélancolique périodique, un malade atteint de folie circulaire, deux neurasthéniques. D'une façon régulière, les temps de perceptibilité diminuent dans les états de dépression, pour se relever lorsque l'état des malades devient

normal ou presque normal; les expériences ne donnent pas d'indications bien précises sur l'influence des périodes d'excitation. Les deux neurasthéniques ont des idées obsédantes qui, lorsqu'elles sont le plus actives, s'accompagnent chez l'un d'un sentiment de fatigue, chez l'autre d'un sentiment de tourment : plus est grande l'activité des idées obsédantes, plus les temps de perceptibilité diminuent; ils deviennent plus longs, c'est-à-dire que la faculté de percevoir se relève, lorsque les malades se rapprochent de l'état normal. (*A suivre.*)

H. Feilchenfeld. *Sur l'appréciation de la position, la tête étant inclinée de côté.* — Discussion au sujet de ce fait que, si dans l'obscurité on regarde une ligne verticale en inclinant la tête d'un côté, la ligne paraît s'incliner du côté opposé, — et au sujet des expériences publiées par Sachs et Meller dans *Gräfe's Archiv* (voir plus haut). Nagel et Sachs ont fait remarquer qu'il serait intéressant de chercher si cette illusion se produit aussi chez les sourds-muets ayant des lésions des canaux semi-circulaires. F. a fait l'expérience sur sept enfants sourds-muets, dont plusieurs de naissance : il a trouvé que l'illusion se produit chez eux comme chez les personnes normales. Donc les canaux semi-circulaires ne jouent aucun rôle dans cette illusion.

H. Piper. *Sur l'adaptation à l'obscurité.* — Aubert a mesuré autrefois les variations de la sensibilité à la lumière (du seuil d'excitation) pendant l'adaptation à l'obscurité : mais sa méthode est défectueuse et sans valeur. Charpentier a fait des mesures analogues, dont les résultats diffèrent de ceux d'Aubert. P. a refait les mesures avec dix-huit personnes et trouvé d'une façon régulière que, si l'on se place dans l'obscurité en partant d'une bonne adaptation à la lumière, la sensibilité croît lentement pendant les dix ou douze premières minutes, grandit ensuite d'une façon rapide, et, après un temps plus ou moins long, atteint un maximum et demeure à peu près constante. Les courbes qui représentent cette variation ont dans l'ensemble le même caractère que la courbe obtenue en calculant la sensibilité au moyen des mesures de Charpentier. La forme et la hauteur de la courbe varient notablement d'une personne à l'autre, mais demeurent invariables pour une même personne, même si on la détermine de nouveau après des semaines ou des mois. Le point où la courbe commence à s'élever, c'est-à-dire le temps nécessaire pour que l'accroissement de sensibilité commence à se manifester d'une façon nette, varie suivant le degré d'adaptation à la lumière qui sert de point de départ : si l'on n'a au début de l'expérience qu'une demi-adaptation à la lumière, la période qui s'écoule avant que la sensibilité commence à croître est raccourcie. Il faut en général de 40 à 60 minutes pour que le maximum de sensibilité soit atteint. Cependant ce n'est pas encore là un véritable maximum : à partir de ce point, la sensibilité continue à croître d'une façon très lente, comme le montrent quelques expériences dans lesquelles P. et Nagel sont restés huit heures dans la chambre noire. — La sensibilité

des yeux adaptés à l'obscurité pendant une heure est plusieurs mille fois plus forte que celle des mêmes yeux adaptés à la lumière. — Les différences individuelles sont assez considérables, et même on peut distinguer deux types d'adaptation : l'un est caractérisé par l'accroissement rapide et très considérable de la sensibilité, l'autre par l'accroissement relativement lent et moins considérable. Ce sont d'ailleurs là deux formes extrêmes de l'adaptation, entre lesquelles on peut trouver des formes intermédiaires. Contrairement à l'opinion de Tschermak (*Ergebnisse der Physiologie*, 1902), ces types d'adaptation sont indépendants des différences qui existent dans le sens des couleurs : dichromates ou trichromates, normaux ou anormaux, peuvent appartenir au type rapide aussi bien qu'au type lent. Peut-être les types d'adaptation dépendent-ils de l'âge des personnes : le degré final de la sensibilité serait plus élevé chez les jeunes gens que chez les vieillards ; mais cela n'est pas certain. — Les expériences précédentes ont été faites avec les deux yeux. Si l'on n'emploie qu'un œil, on trouve que la sensibilité s'accroît beaucoup moins par l'adaptation à l'obscurité, et qu'elle atteint alors des valeurs moitié moins élevées que dans la vision binoculaire. Donc, dans cette dernière, les faibles excitations qui frappent chacun des deux yeux s'additionnent. Mais cette addition ne se produit que si l'on est resté dans l'obscurité environ quinze minutes : elle ne se produit donc pas pour l'œil adapté à la lumière. D'autres expériences montrent que l'adaptation de chaque œil est indépendante de celle de l'autre œil, ce qui confirme l'opinion que l'accroissement de sensibilité produit par le séjour dans l'obscurité tient à des conditions rétiniennes.

Th. Ziehen. *Une hypothèse sur le processus qui produit les émotions.* — La composante émotionnelle des processus psycho-physiologiques serait constituée par la capacité de décharge (*Entladungsbereitschaft*) des cellules corticales, qu'il ne faut pas confondre avec leur impressionnabilité (*Erregbarkeit*). Cette hypothèse est celle qui s'accorde le mieux avec les faits, normaux et pathologiques.

M. Meyer. *Sur la théorie des sensations de bruit.* — La sensation de bruit, opposée à celle de son musical, est produite par l'action d'une pluralité de sons musicaux. Mais elle peut l'être de deux façons, ou par une succession rapide de sons ayant des hauteurs différentes, ou par un ensemble de sons simultanés séparés par des intervalles tels qu'il en résulte des irrégularités notables. Lorsque les sons composants, les sons de différence et les battements qui en résultent forment un ensemble suffisamment compliqué, chacun des sons entendus est alternativement fort et faible, et même s'il existe encore un rythme dans ces changements, ce rythme n'est plus senti ; et c'est là ce qui constitue l'irrégularité du son. — Cette théorie soulève maintenant la question de savoir si les sensations de bruit sont produites par un appareil spécial, ou bien si le limaçon est à la fois l'organe des sensations musicales et des sensations de bruit. Quand

on soutient que l'organe de l'ouïe est un système de résonateurs, on attribue un organe spécial aux sensations de bruit, car on ne comprendrait pas comment un système de résonateurs peut donner lieu aux irrégularités définies ci-dessus. M. conclut qu'il faut rejeter l'hypothèse des résonateurs, parce qu'elle implique l'existence d'un organe mystérieux pour les sensations de bruit. On admettrait alors que l'organe de Corti est une surface sensible fonctionnant de la même façon dans toutes ses parties et que l'impression auditive est constituée par une pression exercée sur les points sensibles ; la complexité de la sensation dépendrait de la complexité des changements de pression.

C. Ladd-Franklin et A. Guttmann. *Sur la vision à travers un voile.* — Lorsque la vision se fait à travers des voiles, faits en des matières différentes et ayant des fils d'épaisseur variable et des mailles d'étendue variable, l'acuité visuelle se modifie suivant la distance à laquelle le voile se trouve par rapport à l'œil. L'acuité a son maximum quand le voile est placé sur l'œil ; elle diminue ensuite jusqu'à une distance qui varie de 30 cm. à 90 cm. suivant les personnes et suivant les conditions (nature des voiles, atropinisation, etc.), pour recommencer ensuite à grandir.

A. Iwanoff. *Contribution à la théorie de la conduction osseuse.* — Expériences indépendantes de celles de Frey (même *Revue*, t. XXVIII). Elles les confirment en général, mais font aussi apparaître des faits nouveaux. Le son était produit par un diapason et perçu au moyen de l'otoscope, par auscultation. La conduction s'effectue d'autant mieux que le tissu osseux est plus compact : si donc on songe que la pyramide de l'oreille présente les os les plus durs du squelette humain, on peut voir dans ce caractère la condition grâce à laquelle des sons même très faibles peuvent être conduits au labyrinthe. La conduction dans le crâne se fait de telle façon que, si le son part d'un point quelconque du crâne, c'est au point diamétralement opposé qu'il se fait entendre avec le plus de force et de durée, et il est le plus faible dans la partie du crâne qui se trouve dans le plan perpendiculaire à ce diamètre et passant par le milieu du crâne. Ce mode de propagation du son s'observe de la même façon sur une boule de bois ronde ou ovale, pleine ou creuse. Il en est de même sur la tête d'un cadavre : le son est le plus prolongé lorsque le diapason et l'otoscope occupent les extrémités d'une ligne passant à peu près par le milieu du crâne. Et ce résultat est obtenu, non seulement quand le diapason et l'otoscope sont placés sur le crâne, mais aussi quand ils sont placés sur la peau, ou sur la dure-mère : la conduction se fait même mieux par la dure-mère que par les os. Si enfin on place le diapason sur les os et l'otoscope sur la substance cérébrale, on entend un son très faible, et le son devient extrêmement faible si l'on enfonce les deux instruments dans le cerveau. Il ne faut donc pas attribuer dans la conduction un rôle exclusif au crâne et au tympan.

Foucault.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LIX

NOTES ET DOCUMENTS

REVUES GÉNÉRALES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

BAINS DE MER EN BRETAGNE

Facilités données aux Voyageurs

POUR ALLER VISITER LES PLAGES DE BRETAGNE

desservies par le réseau d'Orléans

Billets d'Aller et Retour à Prix réduits

Valables pendant 33 jours

Pendant la saison des bains de mer, du samedi, veille de la fête des Rameaux, au 31 octobre, il est délivré à toutes les gares du réseau, des billets aller et retour de toutes classes, à prix réduits, pour les stations balnéaires ci-après :

Saint-Nazaire.
Pornichet (Sainte-Marguerite).
Escoublac-la-Baule.
Le Pouliguen.
Batz.
Le Croisic.
Guérande.
Vannes (Port-Navalo, St-Gildas-de-Ruiz).
Plouharnel-Carnac.
Saint-Pierre-Quiberon.
Quiberon (Le Palais-Belle-Île-en-Mer).
Lorient (Port-Louis, Larmor).
Quimperlé (Le Pouldu).
Concarneau.
Quimper (Benodet, Beg-Meil, Fouesnant).
Pont-l'Abbé (Langoz, Loctudy).
Douarnenez.
Châteaulin (Pentrey, Crozon, Morgat).

En vue de faciliter les déplacements, la Compagnie délivre du samedi, veille de la fête des Rameaux (inclus) au 1er octobre (inclus) aux familles d'au moins trois personnes payant place entière et voyageant ensemble des billets d'aller et retour collectifs de famille en 1re, 2e et 3e classes, de toute station du réseau pour les stations balnéaires dénommées ci-dessus distantes d'au moins 125 kilomètres de la station de départ.

Les billets sont établis par l'itinéraire à la convenance du public ; l'itinéraire peut n'être pas le même à l'aller et au retour.

Le prix est ainsi fixé :

Pour les trois premières personnes, prix des billets aller et retour ordinaires dont la délivrance est prévue au paragraphe 1er du Tarif spécial G. V. n° 2.

Pour chaque personne en plus, à partir de la quatrième, réduction de 50 0/0 sur le prix des billets simples, applicable aux trajets d'aller et retour.

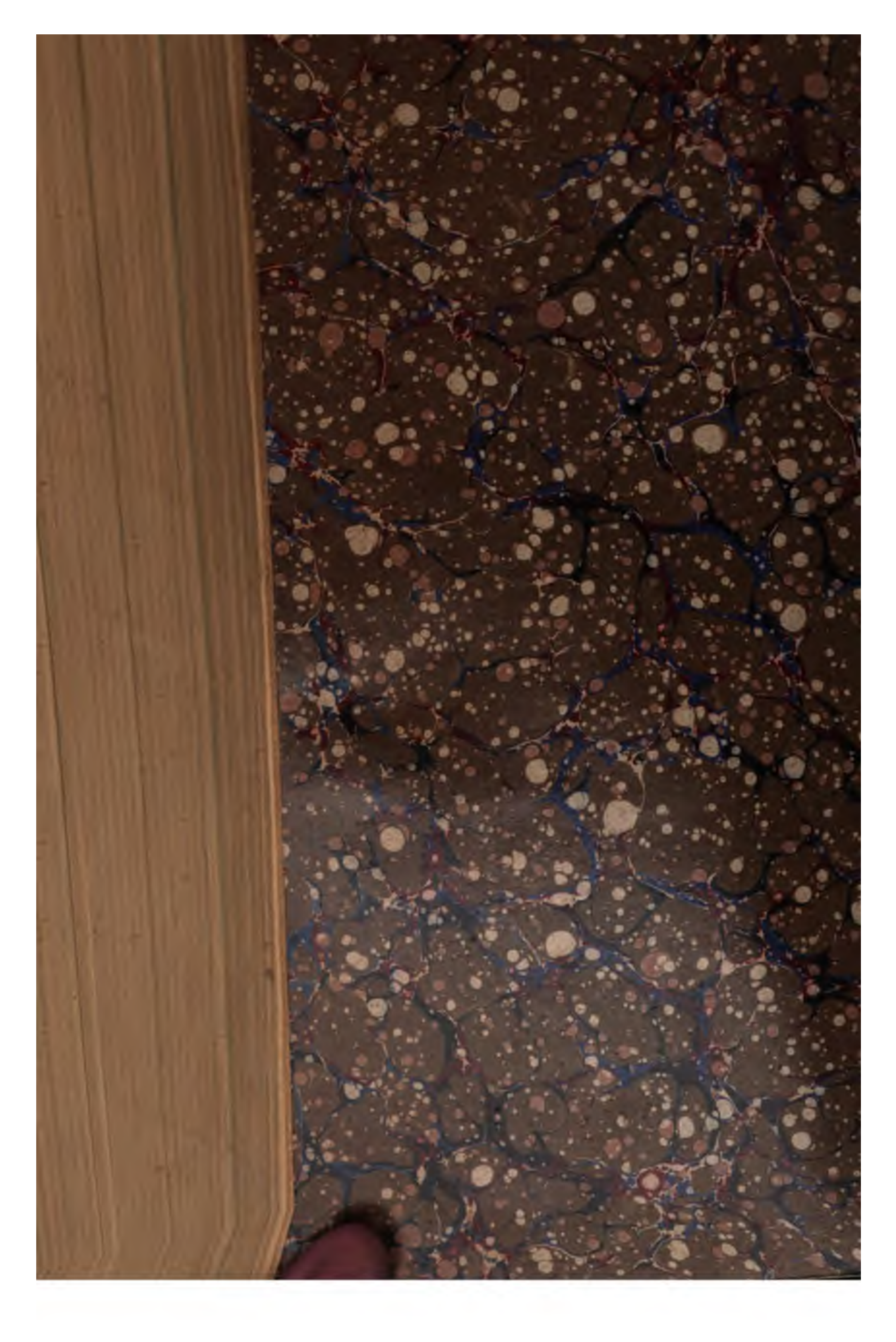
Le chef de famille peut être autorisé à revenir seul à son point de départ à la condition d'en faire la demande en même temps que celle du billet.

Il peut en outre obtenir une carte d'identité sur la présentation de laquelle il pourra voyager isolément à moitié prix du tarif général pendant la durée de la villégiature de la famille entre le lieu de départ et le lieu de destination mentionnés sur le billet.

La durée de validité des billets est de deux mois et part du jour de la délivrance des billets, ce jour non compris ; elle peut être prolongée d'un mois, moyennant le paiement d'un supplément de 20 0/0 du prix du billet. Toutefois la date d'expiration de la validité des billets précités, ne peut, en aucun cas, dépasser le 15 novembre à minuit (nuit du 15 au 16 novembre).

695-05. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 5-05.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.




Stanford University Libraries
3 6105 013 466 052